No. 3304.8

N.F.Y

THE TRUSTEES OF THE PUBLIC LIBRARY
OMNIUM LUX CIVIUM
OF THE CITY OF BOSTON
1852 : 1878

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
Boston Public Library

http://www.archive.org/details/dietheologiedesm00bonw

Covers.
~~9288~~ ~~3304.8~~

ABHANDLUGNEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.
NEUE FOLGE BAND VII. Nro. 1.

*3304.8
n.F.7

Die Theologie des Methodius von Olympus

untersucht

von

Nathanael Bonwetsch.

6374 ½

Berlin
Weidmannsche Buchhandlung
1903.

ABHANDLUNGEN

DER

KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

ZU GÖTTINGEN.

* 3304.8
n.s. 7

PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.

NEUE FOLGE. BAND VII.

AUS DEN JAHREN 1903—1904.

PUBLIC LIBRARY
OF THE
CITY OF BOSTON

BERLIN.

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.

1904.

Nov. 22. 1905
w. cont

PUBLIC LIBRARY
OF THE
CITY OF BOSTON

INHALT.

Nathanael Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympus.

Wilhelm Wilmanns, Der Untergang der Nibelunge in alter Sage und Dichtung.

Konstantin Höhlbaum, Der Kurverein von Rense i. J. 1338.

Johannes Flemming und Hans Lietzmann, Apollinaristische Schriften syrisch. Mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister.

E. Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums.

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GOTTINGEN.
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.
NEUE FOLGE BAND VII. Nro. 1.

Die Theologie des Methodius von Olympus

untersucht

von

Nathanael Bonwetsch.

Berlin
Weidmannsche Buchhandlung
1903.

Inhalt.

Einleitung. Die Verwertung der Schriften des Methodius bei den späteren kirchlichen Schriftstellern S. 1—6. Namhaft gemachte und überlieferte Schriften des Methodius S. 6. 7. Deren Abfassungszeit S. 7—10.

I. Anlage und Gedankengang der Schriften S. 11—53. 1. Das Symposion S. 11—27. — 2. De autexusio S. 27—32. — 3. De resurrectione S. 32—42. — 4. Ueber das Leben und die vernünftige Handlung S. 42—44. — 5. Ueber die Unterscheidung der Speisen usw. S. 44—46. — 6. An Sistelius. Vom Aussatz S. 46—48. — 7. Vom Igel, der in den Sprichwörtern usw. S. 49—51. — 8. Die Schriften, von denen nur Fragmente erhalten sind: 1. De Creatis S. 51. 52. 2. Die Fragmente aus der Schrift gegen Porphyrius S. 52. 53. 3. Die Fragmente zu Hiob S. 53.

II. Die dogmatischen Anschauungen des Methodius S. 53—125. 1. Die Gotteslehre S. 54—59. Wesen Gottes S. 54 f. Trinität S. 55 f. Verhältnis von Vater und Son S. 56 ff. Der Geist S. 59. — 2. Die Welt und der Mensch S. 59—68. Ideelle Welt S. 59. Keine ewige Materie S. 60 ff. Keine ewige Schöpfung S. 62 f. Grund der Weltschöpfung S. 63. Der Logos der Mittler der Weltschöpfung und Weltregierung S. 63 f. Der Mensch der Zweck der Welt S. 64. Die Engel S. 64 f. Wesen und Beschaffenheit des Menschen 65 f. Unvergänglichkeit des ganzen Menschen S. 66. Walfreiheit S. 67. — 3. Die Sünde nach Ursprung und Wesen S. 68 —82. Das Böse keine Substanz, sondern geworden S. 68 f. Etwas wird böse durch die Weise des Gebrauchs S 69. Der Trieb zum Bösen nicht von Gott S. 69 f. Die Möglichkeit des Bösen in der Freiheit, gehorsam oder ungehorsam zu sein S. 70 f. Der Teufel aus Neid sündig und Verfürer des Menschen S. 71 f. Die Kenntnis des Bösen hatte der Teufel aus dem Verbot Gottes; er ein Deserteur S. 72 f. Warum der Teufel nicht sofort nach der Verfürung vernichtet worden S. 73 f. Durch den Fall wont in dem Menschen ein sündiger Trieb S. 74. Der leibliche Tod zum Heil des Menschen geordnet S. 75 f. Die Knechtung des sündigen Menschen unter die Dämonen S. 77. Auslegung von Röm. 7 S. 77 ff. Fleischlich ist der fleischlich lebende Mensch S. 79. Nur zur Tat zu werden kann der Mensch die Begierden hindern S. 80 f. Das Böse haftet doch vornehmlich an der Naturseite des Menschen S. 81. — 4. Die Erlösung. *A. Ihre alttestamentliche Vorbereitung* S. 82—87. Der Mensch selbst sollte den Teufel überwinden S. 82. Unvollkommenheit der menschlichen Gotteserkenntnis S. 82 f. Vier Bundesschliessungen S. 83 ff. Vorbereitender Charakter des Gesetzes S. 85 ff. *B. Der Vollzug der Erlösung durch den Mensch gewordenen Logos* S. 87—96. Erlösungslehre des Irenäus und Hippolyt S. 87 f. Zweck der Menschwerdung nach Adv. Porph. S. 89 ff. Die Erlösung durch das leidenslose Leiden S. 91 f. Adam und Christus nach Symp. 3 S. 92 f. Das wirkliche Fleisch Christi die Braut S. 93 f. Das Heil durch Christi Menschwerdung und Tod S. 94 f. Christus der Mittler der Erkenntnis Gottes und der Gerechtigkeit S. 95. — 5. Die Kirche S. 96—105. In der Kirche setzt sich die Erlösung fort. Das wesentliche Mittel ist die rechte Erkenntnis S. 96 f. Die Kirche das Gegenbild Evas S. 97 f. Die Taufe S. 98 f. Die eigentliche Kirche die vollkommeneren Gläubigen S. 99 f. Die Kirche als Mutter S. 100. Bischöfe und Lehrer S. 101 f. Zugehörigkeit zur waren Kirche S. 102. Seelsorgerliche Busszucht S. 103 ff. — 6. Die Heilsvollendung S. 105—125. Lehre des *Origenes* S. 105 ff. Behauptet eine wirk-

liche Auferstehung S. 106 f., aber keine leibliche S. 107 ff., die schon durch die Beschaffenheit des Leibes ausgeschlossen ist S. 109 f. und auch der Schrift widerspricht S. 111. Nur das εἶδος bleibt erhalten S. 111 f. — Widerspruchvolles in der Lehre des Origenes nach Methodius S. 114. Rechtfertigung der leiblichen Auferstehung aus der Anthropologie S. 114 f. und aus der Schrift, besonders auch an Mt. 22, 30. Ps. 66. Röm. 7. 2 Cor. 5, 1. 1 Cor. 15, 50. Mt. 17 usw. S. 115 ff. Philosophischer und naturwissenschaftlicher Beweis S. 122 f. Das Vorbild des Jonas und des Laubhüttenfestes S. 124 f.

III. Die ethischen Anschauungen des Methodius S. 125—140. Berürung mit Hippolyt und besonders mit Origenes S. 126 f. Die rechte Gotteserkenntnis und Uebung in der Schrift der erste Erweis der Frömmigkeit und göttliche Gnadengabe S. 127 ff. Wechselwirkung von Erkenntnis und geistlichem Wachstum S. 129. Die warhaft jungfräuliche Seele die Braut Christi S. 130. Wert und Charakter der Jungfräulichkeit S. 131 f. Sie ist auch ein Martyrium S. 132 f. Sie besteht aber nur wirklich, wo in der Besonnenheit alle Tugenden vereint, alle Laster ausgeschlossen sind S. 133 ff. Ware Tugend erhebt zum Himmel und ist durch Ueberwindung der Leidenschaften bewärt S. 135. Vornehmlich unter Leiden geschieht diese Bewärung S. 135 ff., und zwar besonders durch willigen Verzicht auf irdische Güter S. 138. Nachamung des irdischen Wandels Christi fürt zur Gottänlichkeit und Erfarung der Geburt Christi im Herzen S. 139 f.

IV. Die Schrift, die Philosophie und die kirchliche Ueberlieferung in ihrer Bedeutung für die Theologie des Methodius S. 140—154. 1. Die Schrift S. 140—154. Die Schrift und ihr Bestand S. 140 ff. Geistige Auslegung besonders des Alten Testaments S. 143 f. Gefar, Pflicht, sittliche Voraussetzung und Frucht des geistigen Schriftverständnisses S. 144 f. Wo eine allegorische Auslegung notwendig S. 145 ff. Mehrfaches Schriftverständnis S. 148. Einschränkung der geistigen Deutung im Gegensatz zu Origenes S. 148. Das exegetische Verfaren im Einzelnen: beim Alten Testament S. 148 ff., beim Neuen Testament S. 152. Tadel hochmütiger Exegese S. 153. Die Schrift als Quelle aller Erkenntnis S. 153 f. — 2. Die Philosophie S. 154—159. Wert der Philosophie S. 154. Platonische Philosophie S. 155. Forderung sachgemässer Verhandlung S. 155 f. Beeinflussung durch die Stoa S. 157, besonders in De vita S. 158 f. Naturwissenschaftliche Ausfürungen S. 159. Grenzen der philosophischen Befähigung des Methodius S. 159. — 3. Die kirchliche Ueberlieferung S. 160—171. Justin und Athenagoras S. 160 f. Fragliche Beziehungen zu Didache, Barnabas, Ignatius, Policarp, Melito S. 162 f. Abhängigkeit von Theophilus S. 163 f., von Irenäus S. 164 ff. Nur indirecte Beziehung zu Tertullian S. 166 f. Eventuelle Abhängigkeit von Hippolyt S. 167. Beziehung zu Clemens Alex. S. 168 und besonders zu Origenes S. 168 f. Die Schrift „Ueber die Leidensfähigkeit Gottes“ S. 169 f. Petrus von Alexandrien S. 170 f. Verhältnis des Methodius zu Origenes S. 171.

Schluss. Methodius zeigt, wie weit die Entwicklung der vornicänischen Theologie gelangt war S. 172. Dogmatisch fehlt ihm die Concentration eines Athanasius auf die Erlösung durch den Gott-Logos S. 172, aber das ethische Ideal und Ziel des kirchlichen Mönchtums der Folgezeit hat er bereits entwickelt S. 173.

Ergänzungen und Berichtigungen. Zu S. 5, 14: Für die Zugehörigkeit der Patrum doctr. an Anastas. Sin. vgl. Mélanges d'arch. et hist. 1902 S. 170. — S. 12, 7 l. „Werden“. — S. 13, 4 l. „Petrusevang.?“. — S. 15, 17 l. „und,“. — S. 17 Z. 14 v. u. ist das Komma nach „Halsgeschm.“, S. 18 Z. 14 v. u. „VIII.“ zu streichen. — S. 22, 9 l. ἔνδεια. — S. 25, 21 l. „Moses“. — S. 34, 23 l. „den“ st. „dem“. — S. 49, 13 l. „wirken,“. — S. 50, 17 l. „Oeconomie“. — S. 57, 1 τὸν. — Z. 18 „somit“ st. „soweit“. — S. 65, 7 füge hinzu: „Auch für das innere Leben der Christen haben sie zu sorgen, vgl. De lepra 8, 1“. — S. 81, 17 l. „selbst,“. — Zu S. 95, 9 „Auf Grund seines Todes tritt Christus für die Seinen ein, vgl. zu Hi. 9, 3 S. 350, 1 ff.“. — 96, 8 v. u. l. „Philosopheme“. — S. 111 Z. 10 v. u. l. „dico corporalis“. — S. 123, 5 v. u. „gemacht,“. — S. 134, 9 „es,“. — Zu S. 135, 5 vgl. auch De lepra 12, 1 ff. 16, 6. — S. 163, 2 l. „A. 2)“.

Die Theologie des Methodius von Olympus.

Von

Nathanael Bonwetsch.

Vorgelegt in der Sitzung vom 13. Dezember 1902.

In „Methodius von Olympus. I. Schriften“, Erlangen u. Leipzig 1891 [1]) habe ich die noch erhaltenen echten Schriften des Methodius, mit Ausnahme des Symposion, dargeboten; auch habe ich dort in den Vorbemerkungen bereits über ihre Ueberlieferung und Autenthie gehandelt und die Zeugnisse der Alten über M. mitgeteilt. Daher kann ich mich hier auf eine zusammenfassende Uebersicht beschränken [2]).

Es dürfte auf einer irrtümlichen Schreibung oder Lesung seiner Vorlage beruhen, wenn Eusebius das Fragment, das er in der Präparatio evang. VII, 22 aus Methodius, De autexusio 5, 1—12, 8 wiedergibt, einem Maximus zuschreibt und auch in der Kirchengeschichte offenbar dieselbe Schrift auf einen Maximus, der um 200 geblüht, zurückfürt (Zahn, Zeitschr. f. KG. IX S. 228). Aber das völlige Schweigen des Eusebius von M. in der Kirchengeschichte kann nicht wol zufällig sein, da er anderwärts dem M. sein scheinbar sich widersprechendes Urteil über Origenes zum Vorwurf gemacht, ihn also sehr wol gekannt hat [3]).

Der Zeitgenosse des Eusebius Eustathius von Antiochien hat in seiner Schrift De engastrimytho c. 22 S. 61, 16 ff. ed. Jahn des M. und seiner Schrift

---

1) Von mir stets als Meth. I citiert.

2) Inzwischen haben Uebersichten über das Schrifttum des M. gegeben: A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur bis Eusebius I, 468 ff. 929 ff. G. Krüger, Gesch. d. altchr. Litt. in d. ersten drei Jarh. S. 145 ff. Bardenhewer, Patrologie² S. 154 ff. A. Ehrhard, Die altchristl. Litt. u. ihre Erforschung von 1884—1900. S. 363 ff. C. G. Lundberg, M. biskop of Olympus. Göteborg 1901 (mir unzugänglich). Bonwetsch, PRE³ XIII S. 25 ff.

3) Hieron., Apol. I adv. libr. Ruf. c. 11: Eusebius Caesariensis episcopus . . in sexto libro *ἀπολογίας* Origenis hoc idem obicit Methodio episcopo et m., quod tu in meis laudibus criminaris, et dicit: Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis locutus est dogmatibus.

über die Auferstehung ehrend Erwänung getan: *Μεθόδιος γὰρ ὁ τῆς ἁγίας ἄξιος μνήμης ἔγραψεν ἀποχρώντως εἰς τόδε τὸ θεώρημα* (scil. *τῆς ἀναστάσεως ἕνεκα*) *καὶ διέδειξέ γε ἀναφανδὸν ὅτι τοῖς αἱρεσιώταις ἔδωκε πάροδον, ἀβούλως ἐπὶ εἴδους, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ σώματος αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ὁρισάμενος*[1]). Schon vor Eusebius hatte der Dialog des Adamantius De resurrectione benutzt und De autexusio in weitem Umfang ausgeschrieben[2]), aber one seine Quelle anzudeuten. Ebenso nennt Athanasius den M. nicht, obwol namentlich die Festbriefe Abhängigkeit von ihm zu bekunden scheinen[3]). Um so bestimmter hat Epiphanius seiner Verehrung für M. Ausdruck gegeben, da dieser ihm zum Hauptzeugen gegen Origenes dienen konnte[4]). Einen grossen Teil von De resurrectione hat er deshalb auch in sein Werk aufgenommen und so auch im griechischen Urtext erhalten. Auch der wol semiarianische Pseudoignatius scheint M. gekannt zu haben (Ad Philipp. 11 S. 224 f. ed. Zahn). Hieronymus zeigt sich in seinen Mitteilungen De viris illustr. 83 (vgl. Meth. I S. XLV) trotz dem Schweigen des Eusebius über M. orientiert. Freilich sind seine Angaben „Methodius Olympiae Lyciae et postea Cypri (od. Tyri) episcopus" und über das Martyrium des M. (Ad extremum novissimae persecutionis sive ut alii adfirmant sub Decio et Valeriano in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est) wenigstens in ihrer zweiten Hälfte wertlos[5]). Auch lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, ob Hieronymus von den Werken des M. mehr als die Schrift gegen Porphyrius selbst in den Händen gehabt hat. Aber sein Verzeichnis der Schriften des M. bewärt sich an dessen handschriftlicher Ueberlieferung und darf daher auch dort, wo diese versagt, als zuverlässig gelten. Hieronymus nennt des M. Bücher gegen Porphyrius, das Symposium decem virginum, De resurrectione

---

1) Vgl. auch 26 S. 68, 23 mit M. S. 88, 14; ebenso Pseudoeustathius, In Hexaëm., Migne 18, 749; s. Meth. I, XLII.

2) Vgl. Zahn, Ztschr. f. KG IX, 221 ff. W. H. van de Sande Bakhuyzen, der neueste Herausgeber des Dialogs, Leipzig 1901, gibt S. XXXVIII f. eine Uebersicht über die bei Adamantius von M. entlehnten Stellen. S. auch meine Edition S. 7—21. 25—35. 43—48. 73—82. 84—86. 89. 93. 106—121. 167 f. 179 f., bes. 208. 216—220. 244—250. 255 ff. 267 ff. Sind gleich noch nicht alle sich aus dem Verhältnis des Adamantius zu M. ergebenden Schwierigkeiten gehoben (Atzberger, Gesch. d. chr. Eschatologie in d. vornic. Zeit, Freiburg 1896, S. 491 Anm. 1), so hat doch Bakhuyzen mit Recht Zahns Ergebnis als gesichertes behandelt, obwol er das Verhältnis des Textes als kein völlig klares zeigt (XXXIX f.).

3) Vgl. Festbrief 1 S. 62, 7 ff. ed. Larsow mit De cib. 12, 1 S. 303, 35 ff., S. 60, 36. 83, 44. 84, 2 mit De sang. 1, 1 S. 330, 3, S. 148, 7 ff. mit ebd. 3, 3 S. 332, 23 ff., S. 59, 30 ff. mit ebd. 4, 2 S. 333, 11 ff., S. 77, 20. 106, 8. 112, 26 mit ebd. 4, 3 f. S. 333, 21 ff.; vgl. auch Meth. I zu S. 338, 37. Dass Athanasius und M. etwa die gleichen Quellen verwertet hätten, ist nicht warscheinlich.

4) Panar. haer. 64, 11 S. 598, 22 ff. bemerkt er: *ἐγὼ . . ἀρκεσθῆναι ἐνόμισα καλῶς ἔχειν τοῖς ὑπὸ τοῦ μακαρίτου Μεθοδίου εἰς τὸν περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγον κατὰ τοῦ αὐτοῦ Ὠριγένους εἰρημένοις, ἅτινα ἐνταῦθα κατὰ λέξιν παραθήσομαι.* Ebenso 64, 63 S. 668, 7 ff. (668, 16 f. *Μεθοδίῳ, ἀνδρὶ λογίῳ ὄντι καὶ σφόδρα περὶ τῆς ἀληθείας ἀγωνισαμένῳ*). 64, 70 S. 683, 15.

5) Vgl. Zahn, Ztschr. f. KG VIII, 15 ff. Ramsay, The class. Rev. VII (1893), 311 f. erklärt den Irrtum des Hier. so, dass M. Bischof von Olympus und Phoenikus gewesen sei.

gegen Origenes, gegen denselben De Pythonissa, *Περὶ αὐτεξουσίου*, die Kommentare zur Genesis und zum Hohelied und viele andere noch viel gelesene Werke, — das Letztere wol Phrase, vielleicht dennoch tatsächlich richtig. Abgesehen von De vir. ill. gedenkt Hieronymus nur der Schrift gegen Porphyrius, dieser aber wiederholt, obschon in etwas stereotyper Weise: so ep. 48 ad Pammach. (neben Schriften des Origenes, Eusebius, Apollinaris), ep. 70 ad Magn. (neben den gleichen Autoren, mit der Bemerkung: M. usque ad decem millia procedit versuum), Praef. ad comm. in Dan. (neben Eusebius und Apollinaris, indem er hinzufügt: et ante hos ex parte M.), Comm. in Dan. 13, 13 (Eus. Caes., Apoll. Laod. et ex parte dissertissimus vir martyr M.) und Contra Rufinum II, 33, wo er auf seine Bemerkung im Danielcommentar zurückblickt. — Philostorgius (Migne 65, 565) erwänt die Bestreitung des Porphyrius durch M. (vgl. Meth. I, XLVI). Unfreundlich urteilt Socrates KG VI, 13. M. sei der erste unter jenen gewesen, die durch ihren Widerspruch gegen Origenes sich einen Namen zu machen gesucht hätten; schliesslich aber habe er in seinem Dialog Xenon selbst wieder durch seine Bewunderung des Origenes einen Widerruf geleistet[1]). Dass dem Urteil des Socrates eben damals solche entgegengesetzter Art gegenüberstanden, zeigt die Eingabe von Seiten des Diakons Basilius und von Mönchen an das ephesinische Concil, die unter den kirchlichen Autoritäten früherer Zeit auch den M. nennt[2]). Isidor von Pelusium hat den M. mehrfach stillschweigend ausgeschrieben z. B. ep. IV, 163. 43. 139. 157. I, 284 vgl. Meth. I S. 168. 177. 248. XLIII. Auch Nilus kennt M. nicht etwa nur aus Epiphanius, denn ausser den Meth. I S. 146. 204. 349 angemerkten Beziehungen kommen auch die von ep. I, 254 und III, 298 zu Symp. 52 ff. 116 f. 137 ff. 281 ff. in Betracht. Theodoret, Dial. I. In Gen. II nimmt Bezug auf De martyrio und wol De resurrectione, vgl. Meth. I, 349. 289. Bald darauf hat Eznik für seine Widerlegung der Ketzer De autexusio fast vollständig, jedoch one Namennennung ausgeschrieben[3]). Vielleicht im beginnenden sechsten Jahrhundert[4]) nennt Andreas von Caesarea im Prolog zu seinem Apokalypsecommentar neben Papias, Irenäus, Hippolyt

1) Socrates KG VI, 13 S. 319 f. (Mainzer Abdruck 1677) *τοῦτο πέπονθε πρῶτος Μεθόδιος τῆς ἐν Λυκίᾳ πόλεως λεγομένης Ὀλύμπου ἐπίσκοπος.* Dann Eustathius, Apollinaris, Theophilus *αὕτη τῶν κακολόγων τετρακτὺς οὐ κατὰ ταυτὸν ἐλθόντες τὸν ἄνδρα διέβαλλον . . . Μεθόδιος μὲν οὖν πολλὰ καταδραμὼν τοῦ Ὠριγένους ὕστερον ὡς ἐκ παλινῳδίας θαυμάζει τὸν ἄνδρα ἐν τῷ διαλόγῳ ᾧ ἐπέγραψε Ξενῶνα (Ξένονα).*

2) Mansi, Ampliss. Coll. IV, 1101 *Δέησις Βασιλείου τοῦ διακόνου καὶ λοιπῶν μονάχων.* Neben Basilius, Gregor v. Nyssa, Athanasius, Ephräm, Gregor v. Nazianz, Ammonius, Vitalius, Amphilochius, Paulus, Antiochus, Eustathius.

3) Vgl. Joh. Mich. Schmid, Des Wardapet Eznik von Kolb „Wider die Sekten" übersetzt, Wien 1900, I, 4—14. III, 17 S. 29—54. 168—170.

4) Doch vgl. gegen diese von Diekamp, Histor. Jarb. 1897 S. 1 ff. 602 f. vertretene Datierung dessen Ausfürungen in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1901 S. 1054 f., die eine Bezugnahme des Andreas auf Oecumenius wahrscheinlich machen. Aber auch Oecumenius hat im Vorwort zu seinem Commentar neben Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Cyrill und Hippolyt auch Methodius als solche aufgefürt, die die Apokalypse citieren, vgl. Diekamp a. a. O. S. 1051.

den M. als seinen Gewärsmann (*τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου*, *Εἰρηναίου*, *Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου*, vgl. Meth. I, XLVI). Speciell beruft er sich auf M. zu Apoc. 6, 2. 12, 1 (*ὁ δὲ μέγας Μεθόδιος*) und fürt an letzterer Stelle seine Worte (*τοῦ μακαρίου Μεθοδίου*) an als im Symposion der Thekla in den Mund gelegt (vgl. Symp. 8, 4 S. 181 f.)[1]). Etwa gleichzeitig hat Prokopius von Gaza in seinem Commentar zum Oktateuch von M. stellenweise Gebrauch gemacht (vgl. Meth. I, XXVII f.). Er zeichnet ihn unter den für seine Deutung von Gen. 3, 21 geltend gemachten Autoritäten aus, indem er sagt: *καὶ ἐν Ἀγλαοφῶντι Μεθόδιος, ἐξ οὗ τινας ἐννοίας ἐν τοῖς φθάσασι παρεθέμεθα* (vgl. Meth. I, 289). Leontius gedenkt unter den Vätern der vorkonstantinischen Zeit neben Ignatius, Irenäus, Justin, Clemens, Hippolyt, Dionysius Areop., Gregor. Thaum. und Petrus von Alexandrien des *Μεθόδιος ἐπίσκοπος Πατάρων* (De sectis 3, 1. Migne 86, 1 S. 1213)[2]).

Hat hier zunächst die erhöhte Wertung der Tradition zur Steigerung des Ansehens des M. beigetragen, so andererseits der im sechsten Jahrhundert sich erneuernde Gegensatz gegen den Origenismus, dem M. als antiorigenistische Autorität des kirchlichen Altertums, vorzüglich aber als Fundgrube für die eigene Polemik Dienste leistete. Der kaiserliche Theolog Justinian hat in seinem Schreiben an den Patriarchen Menas zwar M. nicht genannt, aber seine Schrift De resurrectione geplündert (vgl. zu De res. I, 32, 2 f. 34, 4. 50, 3. II, 10, 2. Meth. I, S. 119. 123. 159. 213). Die — nur in syrischer Ueberarbeitung erhaltene — Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor († vor 553) beruft sich auf M. De res. I, 35, 3[3]). Aber auch die nicht überarbeiteten Schriften dieses Autors lassen ihre Abhängigkeit von M. De autexusio und De resurrectione nicht verkennen, vgl. zu De aut. 1, 1. 22, 1. 9. De res. I, 44. II, 20, 3. 26, 2. Meth. I S. 1, 58. 61. 146. 234. 244. Ob Meletius Monachus den M. eingesehen, steht dahin, vgl. De natura hom. (Migne 64 p. 1092) mit Meth., De res. II, 10, 3 S. 213. Eusebius von Thessalonich um 600 und ein wie es scheint von ihm wiederholt bekämpfter aphthartodoketischer Mönch Andreas haben den M. unter den grossen Autoritäten der Kirche aufgezählt[4]). Eustratius, im 7. Jarh., bemerkt: *καὶ Μεθόδιος δὲ ὁ ἅγιος μάρτυς καὶ ἐπίσκοπος ἐν τῷ λόγῳ τῷ πρὸς Ἀγλαοφῶντα τοι-*

---

1) Ebenso zu Apoc. 13, 1 *τοῖς δὲ ἁγίοις Μεθοδίῳ καὶ Ἱππολύτῳ καὶ ἑτέροις.*

2) Cramers Cat. 8 S. 173 *Μεθοδίῳ τῷ σοφωτάτῳ ἐπισκόπῳ Πατάρων ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως* bietet nur einen verkürzten Andreas, vgl. Diekamp S. 1047. Ueber die Erklärung der paulin. Briefe s. u.

3) I, 1 S. 4, 11 ff. ed. Ahrens und Krüger „Methodios aber der Bischof von Olympos und Märtyrer, berichtet in der Schrift, die er gegen den Aglaophon über die Auferstehung der Toten schrieb, von Pheidias, einem Künstler, welcher Standbilder verfertigte, dass er ein Standbild aus Elfenbein von schönem Aussehen angefertigt habe, und damit es lange Zeit bestünde, one zerfressen und verdorben zu werden, habe er Oel unter dessen Füsse gegossen und den übrigen (Teil) des Schnitzbildes gesalbt".

4) Bei Phot. cod. 162 S. 106 a, 30 ff. *παρατίθησι δὲ τὰς . . ἀποδείξεις . . ἐκ τῶν λογάδων πατέρων, Ἀθανασίου καὶ τῶν τριῶν Γρηγορίων . ., Βασιλείου τε τοῦ Καισαρείας καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Κυρίλλου τε τοῦ Ἀλεξανδρείας καὶ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως Πρόκλου, ἀλλὰ δὲ καὶ Μεθοδίου τοῦ ἱερομάρτυρος καὶ Κοδράτου· ὧν ἐνίων καὶ ῥήσεις τινὰς ὁ Ἀνδρέας ἀποσπαράξας κτλ.*

αὐτά φησιν ὡς ἀπὸ τοῦ Ὠριγένους παρατιθέμενος (Allatius, Diatr. de Methodiorum scriptis S. 325 f., vgl. De res. III, 18, 4—6 S. 275, 17—276, 9). Dem Anastasius Sinaita und nicht Gregor von Nyssa dürfte die Schrift über das Bild Gottes im Menschen angehören, welche (Migne 44, 1333) auf die Bemerkungen des M. über die Schönheit der Seele und die ihr von den Dämonen bereiteten Nachstellungen und über den Menschen als nach dem Bild des Bildes Gottes geschaffen Rücksicht nimmt (*ἐν τῷ συμποσίῳ ὁ Μεθόδιος* und *ὁ πολὺς ἐν σοφίᾳ Μεθόδιος ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ συνταγέντι παρθενικῷ συμποσίῳ* und *ὡς καὶ Μεθοδίῳ δοκεῖ*, vgl. Meth. I, XLV und 355, 5 ff.). Die Beziehungen in den Anastasius zugeschriebenen Betrachtungen zum Sechstagewerk (vgl. Meth. I, 107 zu De res. I, 29) könnten sich auch an die Wiedergabe bei Epiphanius anlehnen. Aus Epiphanius geschöpft zu haben erklärt ausdrücklich die „Patrum doctrina de incarnatione verbi“, deren Zugehörigkeit an den Sinaiten Loofs (Leontius v. Byz. S. 107) unwarscheinlich zu machen gewusst hat (vgl. Meth. I, 120 und 134 zu De res. I, 32, 7 f. 39, 1). Auf M. verweist Maximus seine Leser in den Scholien zu Dion. Areop., De eccl. hier. 7 (*Μεθοδίου τοῦ ἁγίου μάρτυρος καὶ Ὀλυμπίου Ἀδριανουπόλεως ἐπισκόπου τῆς Λυκίας τὰ κατ' αὐτοῦ* [scil. *Ὠριγένους*] *ὑπ' αὐτῶν περὶ ἀναστάσεως γραφέντα*, vgl. Meth. I, XLVI); Johannes von Thessalonich (um 680, vgl. PRE³ IX, 328) nennt in einem von dem 2. nicänischen Concil (Mansi XIII, 164) angezogenen Citat neben Basilius und Athanasius den M. (*ὁ μέγας Μεθόδιος*, Meth. I, XLVI). Dagegen dürfte die Berufung des constantinopolitanischen Patriarchen Germanus auf M. für die Kugelgestalt des Auferstehungsleibes bei Origenes noch nicht mit Sicherheit auf Bekanntschaft mit dem Werk des M. schliessen lassen[1]). Wol aber ist in ausgiebigster Weise M. in den Sacra Parallela zur Verwertung gelangt[2]) und zwar mit den Schriften De autexusio, De resurrectione, Symposion, De martyrio, Adv. Porphyrium, resp. in Par. Coisl. 294 De lepra, wärend noch einige weitere Excerpte eine nähere Angabe vermissen lassen.

Bekundet diese Reihe von Zeugnissen die hohe Autorität des M., die wol auch veranlasst hat, ihm die apokalyptischen Revelationes[3]), aber auch mehrere Predigten (s. S. 7) zuzueignen, — so erhellt diese doch auch aus der Weise der Kritik, die Photius am Symposion übt. Photius hat noch eine Sammlung der Schriften des M. besessen und gibt Referate über De resurrectione, De creatis,

---

1) De haeresib. et synodis 9, Migne 98, 45 f. *σφαιροειδῆ δέ τινα σώματος ἔγερσιν καὶ μὴ αὐτὴν τὴν πλάσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἰδίῳ σχήματι ἀνίστασθαι μυθευόμενος, ὡς ἔστι καταμαθεῖν ἐκ τοῦ πονηθέντος κατ' αὐτοῦ λόγου Μεθωδίῳ τῷ μεγάλῳ.* Doch vgl. Meth., De res. III, 15, 1 S. 271, 30 f.

2) Vgl. K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus der Sacra Parallela, (Texte u. Unters. v. v. Gebh. u. Harnack. NF. V, 2) Leipzig 1899, S. 162—209, und Meth. I, 311 ff.

3) In den Orthodoxographa S. 387; zuletzt von Istrin, Moskau 1897 herausgeg.; der slav. Text noch 1901 von P. Lavrov im Sbornik der Abteil. für russ. Sprache u. Litt. der St. Petersb. Akad. d. Wiss. 67, 3, 23 ff.; vgl. E. Sackur, Sibyll. Texte u. Forschungen. Pseudometh., Adso u. die tiburt. Sibylle. Halle 1898. W. Bousset, ZKG 1900 S. 261 ff.

De autexusio und über das Symposion[1]), aber erklärt dies letztere wegen subordinatischer Ausdrucksweise für interpoliert (vgl. Meth. I, XLVI). Er lässt hier also jenes Verständnis für das allmäliche Werden der kirchlichen Erkenntnis, das er Cod. 202 Hippolyt gegenüber bekundet, vermissen. Anderwärts hat er doch auch über M. änlich wie über Hippolyt geurteilt. So in De spiritus s. mystagogia 75[2]) und Ep. I, 24, 21[3]). Der irriger Weise dem Oecumenius zugeschriebene Commentar zu den paulinischen Briefen hat De resurrectione in freier Weise ausgeschrieben, vgl. zu De resurr. I, 59, 3 S. 181 und II, 6 f. S. 201 f. (*οὕτως ὁ ἐν ἁγίοις Μεθόδιος ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως λόγῳ.* III, 14, 4 S. 271 (*ἀλλ' ὅρα τί φησι Μεθόδιος ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως λόγῳ*). 16, 9 S. 273. Bruchstücke aus dem Hiobkommentar des M. hat die Katene des Nicetas von Heraklea 11. Jahrh., die mit dem Namen Olympiodors bezeichnet wird, erhalten (Meth. I, 349 ff. Migne PG 93, 115 etc.). Dass Antonius Melissa direkt aus De resurr. I, 30, 3 S. 113, 3 ff. und nicht vielmehr aus den Sacra Parall. geschöpft hat (Migne 136, 1145. 1153), ist nicht warscheinlich. Auch von Georg von Corcyra wird nach Allatius, De Method. S. 320 f. M. unter den Lehrern der Kirche genannt, aber sonst findet sich das betreffende Fragment bei Photius[4]) (vgl. Harnack-Preuschen, LG I; 476). Die Angaben im Martyrologium Romanum, Menologium Graecum und Synaxarium im Menaeum s. Meth. I, XLVII; vgl. auch Allatius, De Meth. 315. 324. Johannes von Dara rümt M. in seinen vier Büchern von der Auferstehung; er dürfte ihn reichlich verwertet haben.

An Schriften des M. werden genannt: De resurrectione von Eustathius, Epiphanius (resp. Patrum doctrina), Hieronymus, Procopius, Eustratius, Maximus, den Parallelen, Germanus, Photius und Pseudooecumenius; De autexusio von Hieronymus, den Parallelen und Photius (durch Adamantius, Eusebius, Eznik und Zacharias als bereits vorhanden erwiesen); das Symposion von Hieronymus, Andreas, Anastasius, den Parallelen und Photius; Adv. Por-

---

1) Cod. 234 *Ἀνεγνώσθη τοῦ ἁγίου Μεθοδίου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως λόγου.* Cod. 235 *Ἀνεγνώσθη ἐκ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Μεθοδίου καὶ ἐπισκόπου τοῦ Περὶ τῶν γενετῶν ἐκλογὴ κατὰ σύνοψιν.* Cod. 236 *Ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ Περὶ αὐτεξουσίου τῆς ἴσης καὶ αὐτὸς τυχὼν συντομίας.* Cod. 237 *Ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ Περὶ ἁγνείας, ὃς καὶ ἐν ὁμοίῳ συνόψεως ἐξεδόθη τύπῳ.*

2) 75 S. 76 ed. Hergenröther *τὸν ἐν ἱερομάρτυσι λάμποντα τῶν Πατάρων τὸν μέγαν Μεθόδιον, ὃς ἀγγέλων τὴν ἀσώματον καὶ ἀπαθῆ φύσιν πρὸς ἔρωτα βρότειον καὶ ὁμιλίαν σωμάτων καταπεσεῖν οὐκ ἐλαύνει δόξης.*

3) Ep. I, 24, 21, Migne 102, 813 *καὶ τὸν ἐν μάρτυσι μέγαν Μεθόδιον ὃς τοὺς ἀρχιερατικοὺς τοῦ Πατάρων θρόνου ἐπιδαλιούχησεν οἴακας.*

4) Bei Allat. 320 f. *εἰ καὶ τῆς ἀκριβείας ὡς ἄνθρωποι παρεσύρησαν ὃ πολλοὶ πεπόνθασι τῶν μεγάλων ἔν τισιν ὡς ὁ Ἀλεξανδρείας Διονύσιος καὶ Μεθόδιος ὁ Πατάρων καὶ Κλήμης ὁ Στρωματεὺς καὶ Πιέριος καὶ Πάμφιλος καὶ Θεόγνωστος καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ἱππόλυτος ὁ αὐτοῦ μαθητής. τινὰς γὰρ αὐτῶν ῥήσεις οὐκ ἀποδεχόμεθα, καίτοι τ' ἄλλα σφόδρα θαυμάζονται.* Fast im gleichen Wortlaut teilt Allatius S. 320 dasselbe aus Photius, C. Latinos wieder; dies wird der ursprüngliche Autor sein (ed. Hergenr. 115).

phyrium von Hieronymus, Philostorgius (Migne 65, 565) und den Parallelen; De creatis von Photius, vielleicht identisch mit dem von Socrates Xenon genannten Dialog, da in De creatis einer der Collocutoren Xenon heisst (Meth. I, 340, 4). Von der durch M., De sang. 10, 4 erwänten Schrift „Vom Leib" und von den von Hieronymus genannten De Pythonissa und den Kommentaren zur Genesis und zum Hohelied haben sich keine Spuren erhalten. Aber aus De martyrio teilen Theodoret im Dialog I und die Parallelen kurze Fragmente mit. Die Catenen zum Hiob haben Erklärungen des M. zu Cp. 9. 25. 27. 28. 29. 38. 40 erhalten; schwerlich dürften von M. alle Teile jenes Buches gleichmässig exegetisch behandelt worden sein. Neben De autexusio und De resurrectione enthält das etwa im elften Jarhundert (s. Meth. I, XII) ins Slavische übersetzte Corpus Methodianum noch mehrere, sonst selbst dem Namen nach unbekannte Schriften des M.: „Ueber das Leben und die vernünftige Handlung", „Ueber die Unterscheidung der Speise. Und über die junge Kuh, welche im Leviticus erwänt wird, mit deren Asche die Sünder besprengt wurden", „Vom Aussatz" und „Von dem Igel, welcher in den Sprichwörtern ist, und von Die Himmel verkünden die Ehre Gottes"[1]).

Ueber *Εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄννην* und *Εἰς τὰ Βαΐα* und die Rede auf die Himmelfart[2]) vgl. Meth. I, XXXVI ff. Eine Untersuchung der mit den Namen vornicänischer Väter, des Hippolyt, Gregorius Thaum., Methodius u. a. fälschlich bezeichneten Predigten wäre nur im Zusammenhang mit Erfolg zu unternehmen.

Alle dem M. zugeschriebenen Schriften — abgesehen von den zuletzt genannten Predigten und selbstverständlich der mit seinem Namen bezeichneten Apokalypse — sind unter einander durch so deutliche Merkmale der Verwandtschaft verbunden (wenn schon in verschiedenem Mass), dass ihre Echtheit ausser Zweifel steht (vgl. Meth. I, XXX. XXXIII ff.). Die zusammenhängende Darstellung der Lehre des M. wird zugleich noch ein nachträglicher Beleg dafür sein.

Für die persönliche Geschichte des M. wie für die Entwicklung seiner Lehre wäre es von Bedeutung das zeitliche Verhältnis der einzelnen Schriften zu bestimmen.

Nach Eusebius im 6. Buch der Apologie für Origenes (s. o. S. 1) hat M. früher über die Lehren des Origenes sehr günstig geurteilt, später gegen diesen zu polemisiren begonnen. Das weist diese Polemik einer späteren Periode der schriftstellerischen Tätigkeit des M. zu. Entgegengesetzt berichtet Socrates,

---

1) Das von Pitra (resp. Martin) mitgeteilte syrische Fragment aus britt. Museum Add. 12156, das einem Tractat über die Worte Joh. 9, 4: „Wirket, so lange es Tag ist" entstammen soll, gehört tatsächlich zu Adv. Porphyrium, s. Meth. I, XXXIV f.

2) Beziehungen zu M., wie, dass unsere Natur in Christus zur Rechten des Vaters erhöht ist (vgl. Symp. 7, 8 S. 167, 3 ff.), und der Hinweis auf das Zeigen der Nägelmale Joh. 20, 27 (vgl. De res. III, 12, 6) besagen nichts.

dass M. gerade nach jener seiner Polemik, sie gleichsam widerrufend, in dem Dialog Xenon seiner Bewunderung für Origenes Ausdruck gegeben habe (s. S. 3 A. 1). Nun kann ja freilich Socrates seine Angabe einer eigenen Aussage des M. in jenem Dialog entnehmen, aber ein Irrtum des Zeitgenossen Eusebius ist kaum warscheinlich; und noch weniger, dass M. in seinem Urteil über Origenes wiederholt gewechselt habe. Aber auch die Meinung ist nicht die nächstliegende, dass M. gleichzeitig mit seiner Bekämpfung des Origenes, diesem doch auch wieder hohes Lob gespendet habe. Ausgeschlossen ist dies freilich nicht, denn auch M. hat offenbar den Origenes als Mann der Kirche beurteilt (vgl. das diesem aus der Person des Proklus heraus gegebene und von M. nicht beanstandete Zeugnis De res. I, 19 S. 88, 18 f. „Origenes . . ein kundiger Mann der Kirche seiend und die ganze Schrift gut durchgehend"), er hat Neid gegen Origenes aufs Bestimmteste in Abrede gestellt, und es ist wenigstens nicht ausgeschlossen (s. d. v. S.), dass gerade De creatis der Dialog Xenon ist (so schon Allatius, ebenso Möller PRE² 9, 724), zumal De creatis in De cibis 1, 1 nicht genannt wird. Gleichwol bleibt das Warscheinlichste, dass die bis zuletzt unverkennbare Abhängigkeit von Origenes[1]) in einer früheren Lebenszeit des M. ihre Wurzeln hat, und dass der Gegensatz gegen jenen erst allmälich bestimmtere Gestalt gewonnen.

Schon mehrfach ist ausgesprochen worden[2]), dass das Symposion wol eine verhältnismässig frühe Arbeit des M. sei. Dies wird bestätigt durch dessen eigene Aussage De cibis 1. Hier wird direkt geredet von der „Beendigung der Abhandlung von der Jungfrauschaft", dagegen die über die Auferstehung als noch unvollendet bezeichnet, zugleich freilich auf eine bereits reiche litterarische Tätigkeit zurückgeblickt[3]). Die in der ganzen Anlage und Form weitgehende Abhängigkeit von Plato wird ebenfalls ein Merkmal früherer Zeit sein. Vielleicht darf man auch an Symp. 8, 10 S. 197 erinnern, wo des Artemas, aber nicht des Paulus von Antiochien gedacht wird, und daraus, obwol mit Vorbehalt, schliessen, dass die Verurteilung des Samosateners noch nicht erfolgt war. Für die Beurteilung der theologischen Entwicklung des M. wichtig ist ein Umstand: die in seinen späteren Schriften von ihm in Angriff genommenen Aufgaben liegen alle bereits im Symposion in seinem Gesichtskreis. Die Frage nach der Auferstehung wird Symp. 9, 1 ff. erörtert. Symp. 8, 14—16 wird die Verteidigung der Willensfreiheit zwar unter einem andern Gesichtspunkt als in De autexusio, aber doch tatsächlich durchgefürt. Der Grundgedanke von De cibis über das

1) Vgl. Abhandlungen Alex. v. Oettingen zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, München 1898, S. 35 f.

2) Z. B. von Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie (Diss.), Leipzig 1879, S. 5.

3) De cib. 1, 1. 3 S. 290 „Wie sehr bereitete der Satan nach Beendigung der Abhandlung wegen der Jungfrauschaft mir Schmerzen! Wie sehr aber hat er mir wiederum Beschwernis bereitet, nicht gestattend die Abhandlungen über die Auferstehung zu vollenden. . . Dennoch . . lasse ich nicht ab vom Schreiben".

Verhältnis des Evangeliums zur ATlichen Offenbarung gelangt schon Symp. 5, 7 S. 127 ff. und 9, 2 S. 241 zum Ausdruck. Schon Meth. I, XXXIII habe ich auf die Wiederkehr von Ausfürungen des Symposion in De lepra hingewiesen, so auf die über das Schäumen des Blutes beim Zeugungsakt Symp. 2, 2 S. 32 in De lepra 5, 2 S. 312, über den Sinnenreiz als Verursacher der Sünde Symp. 11 S. 296 in De lepra 9, 4 S. 319, über das jüdische Schriftverständnis Symp. 9, 1 S. 235 in De lepra 14, 6 S. 324. Das in De sanguisuga cp. 2 erörterte Gleichnis Jothams aus Richt. 9, 7 hat M. bereits im Symp. 10, 2 S. 260 behandelt. Seine Auslegung von Mt. 7, 6 De creat. 1 findet sich schon Symp. 4, 4 S. 102 u. s. f. Hieraus erhellt, dass M. seine Anschauungen nicht in allmälich fortschreitender Erkenntnis gewonnen, sondern dass er sie wesentlich aus der kirchlichen Ueberlieferung überkommen hat. Er ist ein Mann der Tradition, wie auch die Abhängigkeit seiner Gedanken und Ausfürungen von früheren Schriftstellern beweist (s. u. und Abh. A. v. Oett. gew. S. 33 f. 42 ff.). Dann ist aber kaum zu erwarten, dass etwa ein erkennbarer Fortschritt in der Theologie des M. ein gesichertes Urteil über die Zeitfolge seiner Schriften ermöglichen dürfte. Fritschel hat seine Behauptung, dass im Symposion noch manche von M. später aufgegebene Anschauungen begegneten, zu belegen unterlassen. Sie entbehrt nicht jeden Anhalts [1]; aber jedenfalls ist, wo M. sich an anderwärts von ihm bekämpfte Anschauungen anzunähern scheint, nicht auszumachen, dass hier nicht vielmehr ethische Motive im Unterschied von dogmatischen Erwägungen seine Ausdrucksweise bestimmt haben. Dann kann aber aus der etwas verschiedenen Färbung nichts Sicheres gefolgert werden. Aber die Angabe De cib. 1 rechtfertigt doch wol das Urteil, dass Interesse und Stimmung des M. sich in einer von Origenes sich entfernenden, der kirchlichen Tradition sich enger anschliessenden Richtung entwickelt habe. Für die Zeitbestimmung der übrigen Schriften fehlt leider jeder Anhalt. Falls De creatis mit Xenon identisch sein sollte [2], und auf Xenon auch die Bemerkungen des Eusebius über des M. früher günstiges Urteil über Origenes sich beziehen (s. o. S. 1), so gehört auch De creatis der früheren Zeit an. Freilich hat man gemeint (Harnack DG[3] I, 741, Seeberg DG I, 145), Origenes werde hier von M. Centaur gescholten. Aber Centaurus heisst offenbar der Vertreter der Anschauungen des Origenes wie Aglaophon und Proklus in De resurrectione. Doch ist nicht zu bezweifeln, dass das *ὅρα οἷα παίζει* Meth. I, 344, 44 auf M. und nicht auf Photius zurückgeht. Auch wird man geneigt sein, die Polemik gegen Origenes für eine zeitlich zusammenfallende zu halten.

---

1) Man könnte einen solchen Gegensatz einer frühern und spätern Anschauung etwa zwischen Symp. 9, 5 und De res. vermuten, nicht nur weil nur im Symposion des Millenniums gedacht ist, sondern auch weil nach Symp. S. 255, 2 ff. unser gegenwärtiges *σκήνωμα* sich *ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ τῆς φθορᾶς εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος* verwandeln soll; aber gerade die Ausdrucksweise zeigt, dass es sich auch hier nur darum handelt zu werden wie die Engel. Eine Glosse zu Symp. 2, 5 lehnt schon eine origenistische Deutung ab, Meth. I, XLII.

2) Der milesische (?) „Gastfreund" De res. I, 13, 1 S. 84, 7 ist Appellativum wie *Τελμησιακὴ ξένη* Symp. S. 293, 1.

Dann rückt De creatis an De resurrectione heran und ist später anzusetzen. In die gleiche Zeit gehört dann auch die von Hieronymus namhaft gemachte, ebenfalls gegen Origenes gerichtete Schrift De Pythonissa. — In die frühere Zeit möchte ich dagegen De autexusio verweisen. Sein Problem ist dem De creatis erörterten verwandt. Es wird aber zum Teil auch De resurrectione (vgl. De aut. 16 ff. mit De res. I, 36 ff. 57) behandelt. Bezugnahmen wären zu erwarten, hier oder dort, aber vielleicht ist die Form des Dialogs mit der Grund, dass sie fehlen. Für die Priorität von De autexusio könnte sprechen, dass der Gegensatz gegen Origenes ein noch mehr innerkirchlicher ist als der gegen den sog. Valentinianer, der nach Dial. Adam. IV, 2 S. 136, 24 ed. Bakh. (*ἀναγνωσθήτω τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου*), aber auch nach dem cod. Florentinus cp. 4, 5 S. 14, 9. 7, 1 ff. S. 20, 8—19 als Interlocutor in De autexusio erscheint. Aber nicht nur nennt Coisl. 276 den Unterredner Aglaophon wie in De resurrectione, sondern tatsächlich handelt es sich um eine durchaus freundschaftliche Untersuchung des Problems, sehr im Widerspruch zu des M. Urteil über Valentin Symp. 8, 10 S. 197, 4. Vielleicht darf ein Fortschritt constatirt werden zwischen den Ausfürungen über die Willensfreiheit Symp. 8, in De autex. 16 ff. und in De resurr. I, 36 ff. Aber ein sicheres Urteil ist durch dies alles nicht zu gewinnen. Nur sind auch kleine Beziehungen zwischen De autex. und Symp. (vgl. die Erwänung der Sirenen De aut. 1, 1 und Symp. 8, 1 S. 172, 5; ebenso das *ὦ ἀκροατηρίου καλοῦ καὶ συμποσίου σεμνοῦ* De aut. 1, 9 mit dem Symp.) zu beachten, und spricht wol die rhetorische Art der Einleitung von De autex. für eine frühere Entstehungszeit. — Auch der ausgesprochen stoische Charakter von der Schrift „Ueber die vernünft. Handlung" weist sie noch nicht mit Notwendigkeit der letzten Lebenszeit des M. zu. Er ist freilich noch weniger ein Grund, sie dem M. abzusprechen. Denn gerade mit dem Verhalten des Christen im Leiden hat es M. immer wieder zu tun, vgl. De cibis 1—5, zu Hiob 25, 4. 38, 1 und anderwärts, und stoische Gedanken beherrschen seine Ethik. — Auch jede Vermutung darüber ist ausgeschlossen, wann die Commentare zur Genesis, zu Hiob, Hohelied verfasst sind. — Die Schrift gegen Porphyrius setzt dessen Angriff auf die Kirche voraus, sie gehört also etwa in das letzte Viertel des dritten Jarhunderts. Die von Hieronymus, De vir. ill. 83 offen gelassene Möglichkeit, dass M. in der Verfolgung „unter Decius und Valerianus" Märtyrer geworden sei, wird durch dies Datum ausgeschlossen, wärend ihn andererseits seine Bereitschaft zum Martyrium De resurr. I, 56, 9 S. 175, 1 ff., die Schrift De martyrio, die Benutzung durch Adamantius, Eusebius und Eustathius noch der Verfolgungszeit zuweisen.

Es wird zweckentsprechend sein, der Darlegung der theologischen Anschauungen des M. eine Schilderung der Anlage und des Gedankengangs seiner Schriften vorauszuschicken.

I. Anlage und Gedankengang der Schriften.

1. Das Symposion.

Ein christliches Gegenstück zu Plato will M. im Symposion bieten, also seinem Gegensatz zur Ethik Platos Ausdruck verleihen, aber die Form seiner Darstellung ist beherrscht durch Platos Vorbild. Wie bei Plato so referirt auch bei M. ein Teilnehmer über das Gastmal. Wie dort Apollodorus durch Aristodemus Kunde empfangen und nun berichtet, so erbittet hier M. als Eubulius — dies sein Name in den Dialogen — von der Gregorion Mitteilung über die beim Gastmal gepflogenen Unterredungen, von denen er nur sehr ungenaue (vgl. Plato Symp. 1 S. 172BC) Nachricht vernommen, und erhält sie auf Grund der Erzälung der Theopatra. — Diese war mit anderen von der Arete, der Tochter der Philosophie, in einen „nach Morgen" (Gen. 2, 8) liegenden Garten eingeladen worden. Auf unwegsamem, steilem Pfad, den sie oftmals verlieren, von manigfachen Schlangen bedroht, in Gefar herabzugleiten (S. 6, 4 ff.), gelangen sie dorthin. Dort aber kommt ihnen leise und ehrbar einherschreitend die Arete entgegen, gehüllt in ein wie Schnee glänzendes Gewand, gross und von göttlicher und wunderbarer Schönheit, Schamhaftigkeit und Würde spiegelten sich auf ihrem Antlitz, ihr Blick vereinte Strenge mit Sanftmut und Frohsinn, alles atmete natürliche und tadellose Schönheit. Sie umarmt begrüssend ihre Gäste und fürt sie auf die Aue der Unsterblichkeit [1]). Diese ist voll ausserordentlicher Lieblichkeit und erquickender Ruhe, weiche Luft durch Stralen reinen Lichts lind erwärmt umfliesst sie, in ihrer Mitte sprudelt eine Quelle, lind wie Oel, süssen Trank; das von dieser ausströmende helle und klare Wasser bildete Brunnen und diese tränkten in Bächen den ganzen Ort. Daher die verschiedenartigen Bäume mit einer Fülle reifer Früchte, immergrünende Wiesen bestreut mit duftenden manigfaltigen Blumen, von denen ein sanfter Wind reichen Wolgeruch hertrug. Unter einem hohen Keuschbaum (*ἄγνος*) liess man sich nieder. Nachdem man sich alsdann am Mal und allem Vergnügen gesättigt, fordert Arete die Jungfrauen auf, dass jede eine Lobrede auf die Jungfrauschaft halte.

M a r k e l l a, die älteste, beginnt (1, 1 S. 10, 2 ff.). Sie preist die Jungfräulichkeit als Quell und Erstling der Unsterblichkeit und als den vorzüglichsten Beruf, mit der Verheissung des Himmelreichs (Mt. 19, 12). Aber nur himmlischen Naturen ist sie erreichbar. Wer mit ungewaschenen Füssen naht, kehrt auf halbem Weg wieder um, denn es gilt nicht nur den Leib unverderbt zu erhalten, sondern auch die Seelen zu heilen. Dies geschieht durch die Lehre Christi, die, aus der Schrift geschöpft, dem Salz gleich allen unvernünftigen Begierden (Ps.

1) Man wird an Plutarch und Lucian erinnert. Vgl. Plut., De sera num. vind. c. 22 S. 565b *χλόαις ἀνθέων ἁπάσαις διαπεποικιλμένον· ἐξέπνει δὲ μαλακὴν καὶ πραεῖαν αὔραν, ὀσμὰς ἀναφέρουσαν ἡδονῆς τε θαυμασίας*. Lucian, Vera hist. II, 5 *ἤδη δὲ πλησίον ἦμεν καὶ θαυμαστή τις αὔρα περιέπνευσεν ἡμᾶς, ἡδεῖα καὶ εὐώδης· . . προϊόντες δὲ διὰ λειμῶνος εὐανθοῦς* etc.

38, 5) entgegenwirkt und das Opfer der Jünger Christi kennzeichnet (Lev. 2, 13. Mt. 5, 13). Auch dem Geiste nach pflegt die Unverheiratete (1 Cor. 7, 34) die Besonnenheit durch anhaltendes Aufmerken auf die göttlichen Lehren und warhaftes Streben nach Weisheit.

Himmlischen Ursprungs ist die Jungfrauschaft wegen ihrer Grösse nur allmälich offenbart worden (1, 2 S. 16, 2 ff.). Von der Geschwisterehe zur Ehe mit Fremden, zur Monogamie, zum nicht Ehebrecher werden, zur Enthaltsamkeit (σωφροσύνη), zur Jungfräulichkeit, — das sind die Stufen des ethischen Fortschritts. Die Geschwisterehe hört mit Abrahams Beschneidung auf (1, 3 S. 19, 1 ff.), die Ehe und Gemeinschaft mit mehreren Frauen seit den Propheten (Sir. 18, 30. 19, 2. Prov. 5, 18. Jer. 5, 8. Sap. 4, 3), es folgt die σωφροσύνη oder ἐγκράτεια (Sir. 23, 4. 6. Sap. 4, 1 f.), endlich der Verzicht auf eheliche Gemeinschaft. Dem Herrn (1, 4 S. 22, 5 ff.) war es vorbehalten der ἀρχιπαρθένος zu sein. Jetzt erst konnte der Mensch das Vollkommene, die παρθενία, fassen, nach dem Bilde Gottes geworden, auch Gott änlich werden, indem durch Einprägung der Züge des menschlichen Wandels Christi in uns der Zweck seiner Menschwerdung sich an uns erfüllt. Die παρθενία ist das Wesen der durch Christus gebrachten Gottänlichkeit, daher die 144000 Apc. 14, 1 ff. der Chor der Jungfrauen, gegenüber der unbegrenzten Zal der andern Heiligen (1, 5 S. 25, 1 ff.).

Auch Theophila erkennt (2, 1 S. 28, 8 ff.) die Jungfrauschaft als das Vollkommene an, aber zugleich betont sie das Recht der Ehe auch nach dem Kommen des Logos. Nur das Vorzüglichere ist die Jungfräulichkeit. Noch bewärt sich die göttliche Ordnung Gen. 1, 28, indem unter menschlicher Mitwirkung der Schöpfer den Menschen bildet, bis die bestimmte Zal voll geworden. In der Zeugung (2, 1. 2 S. 31, 1 ff.), wo sich das Markartige des Blutes in das Weib ergiesst, stellt der Mensch dem göttlichen Schöpfer seine πλευρά zu Gebote, um durch einen Son auch selbst Vater zu werden, und Gott bildet darin nach Jer. 1, 5. Hiob 38, 14. 10, 8 fortdauernd Menschen, soll es doch auch nach uns noch Märtyrer geben.

Aber, wendet Markella ein, kommen nicht auch die unehelich Geborenen durch den Willen Gottes in die Welt und können Christen, selbst Leiter der Kirche werden? Sap. 3, 16 kann sich vielmehr nur auf die beziehen, die mit ihren Satzungen die Schrift fälschen (2, 3 S. 34, 7 ff.). — Theophila sucht nun eine (2, 4 S. 37, 5 ff.) noch bessere Beweisfürung zu geben, indem sie zeigt, wie nicht dem materiellen Substrat das Böse anhaftet, sondern durch die Tat etwas böse wird. Werden Bildwerke in einem Haus angefertigt und der Ton wird zu einer verbotenen Oeffnung hereingebracht, so ist der Ton schuldlos, ebenso die in den Leib vom Himmel gekommene Seele, und ihr Gewand, der Leib. Den Samen trifft bei einer ehebrecherischen Erzeugung so wenig die Schuld, wie das Eisen, wenn es statt zum Ackerbau zum Krieg, wie Gold, Silber und Aenliches, wenn es zu Götzenbildern verwandt wird. Beim Verweben der Wolle entscheidet ihre Tauglichkeit, nicht, ob sie gestohlen ist. So gestaltet und beseelt Gott auch bei ehebrecherischer Verbindung den Samen. Aber es genügt zum Beweis (2, 6

S. 44, 4 ff.) schon dies, dass Gott es ist, der im Zeugungsakt den Menschen in so kunstvoller Weise bildet und ihn zur Grösse, Schönheit und Stärke heranwachsen lässt. Daher werden auch die aus Ehebruch geborenen Kinder nach der Schrift (Petrusevang.) bewarenden Engeln übergeben, und können sie (Sap. 4, 6) ihre Eltern vor dem Richterstul Christi verklagen. Würde aber auch (2, 7 S. 46, 8 ff.) das Fleisch, das Gewand der Seele, von dem Menschen selbst gepflanzt und gestaltet one Gottes Gebot, so haucht doch gewiss das unsterbliche Wesen der Seele allein der Allmächtige dem Leib ein (Gen. 2, 7). Der Logos klagt Sap. 15, 10 f. die Götzenbildner an, die ihren Schöpfer, der ihnen Seele und Geist eingehaucht, nicht kennen, Gott, der ja auch (1 Tim. 2, 4) alle gerettet wissen will. — Demnach ist die Kindererzeugung nicht zu verabscheuen, aber die *ἁγνεία* vorzuziehen (2, 7 S. 48, 3 ff.). So erachtet auch Paulus 1 Cor. 7, 38 für die einen die Jungfräulichkeit noch für zu hoch, die andern sollen schon jetzt auf den engelgleichen (Mt. 22, 30) Wandel sinnen, weil geschickt zu Eunuchen wegen des Himmelreichs (Mt. 19, 12). Nach Ps. 45, 10 gleicht die Kirche einer buntfarbigen Wiese, mit Blüten nicht nur der *ἁγνεία*, sondern auch der *τεκτογονία* und *ἐγκράτεια* geschmückt.

Thalia pflichtet der Theophila bei, die unter allgemeinem Beifall geendet. Aber, da Paulus Eph. 5, 32 die Ehe der Protoplasten auf Christus und die Kirche deutet, genügt ihr nicht die Beschränkung auf die buchstäbliche Deutung von Gen. 2, 23 f. (3, 1 S. 51, 7 ff.). Mit dem Apostel hat vielmehr die Beweisfürung vom Einfachen zum Schwierigen, vom gefarlosen Halten am Wortlaut zum tieferen Eindringen in die Schrift fortzuschreiten (3, 2 S. 54, 8 ff.). — Kann, da ein Vergleich irgendwie Gleiches voraussetzt, Adam dem Sone Gottes verglichen werden? Der Uebertreter, gebildet von der Erde, ausgestossen aus dem Paradies, dem Erstgeborenen aller Creatur und Holz des Lebens (3, 3 S. 57, 8 ff.)? Aber für Paulus ist sogar Adam nicht blos das Bild Christi, sondern Christus selbst, weil der ewige Logos auf ihn gekommen, der Erst- und Eingeborene Gottes, der Erste der Erzengel, sich mit dem Erstgeschaffenen der Menschen geeint hat. So ist aus der Jungfrau und dem Geist der anfänglich one Samen aus der jungfräulichen Erde Gebildete neu gestaltet worden (3, 4 S. 59, 5 ff.). Das Wort Jer. 18, 3 f. vom Zerbrechen und Neugestalten eines Gefässes zeigt an, wie die Sünde den noch in der Bildung begriffenen und noch nicht durch die Unsterblichkeit gefestigten Adam aufgelöst, Gott ihn aber aufs Neue gebildet hat im Schoss der Jungfrau und ihn zur ferneren Bewarung vor der *φθορά* dem Logos geeint (3, 5 S. 61, 5 ff.). Der Hirt der Engel hat nach Lc. 15, 4 ff. wegen des auch als unsterbliches Wesen *ἔξω φθορᾶς* geschaffenen, aber durch seine Uebertretung dem Tod anheimgefallenen Menschen den Himmel, die „Berge“ Lc. 15, 6, und die Ordnungen der Engel, die „99 Schafe“, verlassen (3, 5. 6 S. 62, 6 ff.). Als derselbe Mensch, durch den das Verdammungsurteil gekommen, der aber nun Werkzeug und Kleid des Eingeborenen geworden, besiegt der Logos die Schlange und löst so jenes Urteil auf (3, 6 f. S. 65, 2 ff.). Der Erstgeschaffene, zunächst empfänglich für Leben und Vergänglichkeit, Gerech-

tigkeit und Ungerechtigkeit (diese nach 1 Cor. 15, 50 sich ausschliessende Gegensätze), durch die Sünde disharmonisch mit dem Logos, dagegen durch die Gerechtigkeit sein, des über den Tod Siegreichen, harmonisches Werkzeug, auch dem Fleisch die Auferstehung zu vermitteln (3, 7 S. 66, 5 ff.), ist er durch seine Einigung mit der Weisheit, dem Leben und Licht, dies selbst geworden (3, 8 S. 69, 7 ff.). Daher hat der Apostel Eph. 5, 25 ff. mit Recht das Adam Betreffende auf Christus und die Kirche bezogen, wegen deren der Logos den Vater verlassen hat und in der Ekstase des Leidens gestorben ist, um sie zu heiligen zur Aufnahme des geistigen Samens, den sie dann, die Tugend zu gebären, gestaltet; ein Vorgang, der sich im Gedächtnis seines Leidens beständig wiederholt und die Kirche befähigt Gläubige zu gebären und sie in Heiligkeit wachsen zu machen. Aus der *πλευρά* des Logos empfangen die Getauften nunmehr seinen Geist, Verständnis und Tugend (ebd. 72, 7 ff.). Sie werden dadurch ihm zur „Gehilfin“, der eigentlichen Kirche, zur Geburt und Erziehung anderer mitwirkend (ebd. 73, 5 ff.); wie ein Paulus, unter Beihilfe des Ananias geboren, dann in anderen Christus gestaltete, nach Gal. 4, 19. 1 Cor. 4, 15 (3, 9 S. 75, 3 ff.).

Im Interesse aber der Heiligung und *σωφροσύνη* hat Paulus Adam und Eva auf Christus und die Kirche bezogen, um zu verhindern, dass Gen. 1, 18. 2, 24 zur Entzündung der Lüste missbraucht werde (3, 10 S. 76, 8 ff.). Daher sein vielfacher Hinweis auf den Vorzug der Jungfräulichkeit, wie 1 Cor. 7, 1. Im Hinblick auf die Schwachheit gestattet er 1 Cor. 7, 5 den ehelichen Umgang, damit nicht die Enthaltsamkeit zur Versuchung werde (3, 11 S. 78, 9 ff.). Wie aber 1 Cor. 7, 1—6 zeigt, zielt sein Gebot auf die *σωφροσύνη* und kein Weib anzurüren, die Erlaubnis auf den ehelichen Umgang (3, 12 S. 80, 3 ff.). So in Betreff der Monogamen. Den Verwitweten aber empfiehlt er nach seinem eigenen Vorbild die Enthaltsamkeit; nur dass, wenn diese undurchfürbar, eine zweite Ehe (*διγαμία*) besser ist als brennen, wie man zur Fastenzeit einem Kranken Speise geben kann (ebd. S. 82, 1 ff.). — Dem über die *ἐγκράτεια* und *σωφροσύνη* Gesagten füge er 1 Cor. 7, 25—28 solches über die *παρθενία* hinzu. Er will Heiligung nicht aus Zwang, sondern aus freiem Entschluss. Als Nachsicht zeigt er 1 Cor. 7, 8. 28 f. seine Gestattung der Ehe und fordert auch dann Beherrschung der Reizungen des Fleisches, indem er zugleich V. 32—34 noch mehr die *ἁγνεία* empfiehlt (3, 13 S. 85, 1 ff.). — Endlich lehrt er auch, dass der Beruf der *παρθενία* eine Gabe Gottes ist. Wer sie aus Ehrsucht erstrebt, wird nach V. 36—38 hernach, von den Begierden des Fleisches gestachelt, beschämt werden. Die Ehe zieht der Apostel der Schande solcher vor, die der erwälten Jungfrauschaft müde sie nur mit Worten festhalten; dagegen stellt er die mit freiem Willen erwälte und zuwider der Leidenschaft bewarte Jungfrauschaft obenan.

Auch Theopatra will den glänzendsten Stern der Charismen Christi preisen, die *ἁγνεία* (4, 1 S. 93, 5 ff.), ihre Kraft zeigen als das vorzüglichste Heilmittel der Wiederherstellung in das Paradies, der Wandlung zur Unsterblichkeit und der Versönung mit Gott (4, 2 S. 94, 6 ff.). Der Strom des Verderbens hatte in dem gefallenen Menschen auch die Seele überflutet und ihre Sinne durch die

Woge der unvernünftigen Leidenschaften unfähig gemacht, ihre Farzeuge zu lenken. Da sandte Gott die Hilfe der παρθενία, an die unsere Leiber bindend wir der φθορά entrinnen (4, 2 S. 96, 3 ff.). Ps. 137 danken die schon in den Himmel versetzten Seelen für ihre Errettung von den Strömen der Materie; wie ja auch das Gegenbild Pharaos, der Teufel, von Adam bis Mose herrschend (Röm. 5, 14), das Männliche, die geistigen Triebe der Seele, suchte vom Strom der Leidenschaften verschlingen zu lassen (ebd. S. 96, 7 ff.).

Ps. 137 ausdeutend erblickt Theopatra in den ὄργανα die Hütten der Seelen, die diese mit den Tauen der ἁγνεία anbinden zum Schutz gegen die Ströme der Unreinigkeit in Babylon, dem von der κακία umspülten Leben (4, 3 S. 98, 1 ff.). Wir flehen, dass unsere Leiber nicht durch die Wogen der Lust und Wollust von der Weide der ἁγνεία (Odyss. 10, 510. Jes. 44, 4) und Besonnenheit, die am Wasser des Wortes sprosst, gerissen werden und nicht gleich Würmern in Verfaultes eindringen (98, 7 ff.). Die nützlichste Bundesgenossin zur ἀφθαρσία ist die παρθενία. Der heilige Gesang des Evangeliums wird durch die Sünder profanirt (Mt. 7, 6), die den Willen der bösen Geister tun; wie nach Amos 4, 5 die Juden, die, scheinbar fromm, durch Uebertretungen verleugnen und ein sichtbares Reich auf dieser „fremden" Erde erwartend, das Gesetz zu niedrig deuten (4, 4 S. 101, 7 ff.). Dagegen singen nicht des Herrn Lied im fremden Land, die sich von den πάθη enthalten, nicht auf das Irdische hoffen und nicht an irdischen Lüsten sterblicher Leiber hängen, sondern die Verheissung des Gesetzes verstehend der himmlischen Wonung begehren. Ihnen gilt die Zusage Ps. 137, 5 f. Denn das ware himmlische Jerusalem sind die unbefleckten, Christus allein verlobten Seelen, die Gott bei den Freuden des neuen Aeons, in der reinen Behausung unvergänglichen Lichts, vorne an stellen wird, in ihrem leuchtenden Schmuck der Jungfrauschaft (4, 5 S. 103, 7 ff.). Nicht soll (Jer. 2, 32) das Band der Besonnenheit durch Zerstreuungen gelockert werden. Jesus möge den Gürtel der Liebe zu Gott, der den Vorsatz der Seele zur ἁγνεία, dem Gott gefälligsten Hilfsmittel, zusammenhält, uns geben (4, 6 S. 106, 8 ff.)!

Als die herrlichste Gabe des Menschen an Gott preist sie die Thallusa (5, 1 S. 108, 7 ff.). Ein grosses Opfer ist nach Num. 6, 1 nur die Dargabe seiner selbst. Nach Seele und Fleisch gilt es also sich Gott zu opfern. So lehrt auch Gen. 15, 9 die Seele, die Empfindung (das Fleisch) und den Geist (νοῦς, λογισμός) opfern, zugleich hinweisend auf die Trias. Es mant auch alle drei Lebensalter durch ein besonnenes Leben Gott darzubringen, entsprechend Lc. 12, 35—38: die Jugendzeit, da das blühende Fleisch zu den πάθη zieht, die des Mannesalters, da der Geist Festigkeit gewinnt, und die, wo die Reizungen der Begierden schwinden (5, 2 S. 110, 3 ff.). Den Reizungen der Sinne widerstehend beugen wir — nach Thr. 3, 27 — schon in der Jugend den Nacken unter das Joch der Besonnenheit und Jungfräulichkeit (5, 3 S. 115, 5 ff.). — Das grosse Gelübde Num. 6, 2 ist die ἁγνεία. Es gilt aber auch den Geist: ein Opfern des Mundes durch rechtgläubige Schrifterklärung, da meine Zunge ein Werkzeug der Weisheit wird (Ps. 45, 2), des schnell schreibenden Logos (Jes. 8, 1), ebenso ein Opfern

der Augen, Oren, Hände, Füsse und des Herzens mit allen seinen Gedanken (5, 4 S. 116, 3 ff.). Nach Num. 6, 2 ff. hat die Jungfrau sich fern zu halten von allem, was vom Weinstock des Bösen (vgl. auch Symp. S. 271, 8 ff.) kommt. Der Weinstock Jesus gibt Gerechtigkeit und Unsterblichkeit, die Liebe der Gnadengaben (Joh. 15, 1); der Weinstock des Teufels aber (Deut. 32, 32 f.) sodomitische Frevel, Kains Brudermord (vgl. De aut. 1, 8), Zorn (5, 5 S. 120, 2 ff.). Die Jungfrau, gewillt dem Logos die Lampe der Gerechtigkeit anzuzünden, muss (Lc. 21, 34) sich alles dessen, was trunken macht, enthalten, auch des überflüssigen Schmuckes, Scherzes usw., was den Sinn beschwert, wie Lev. 11, 29 anzeigt. Dies ist der gerade Weg zum Himmel (5, 5. 6 S. 123, 5 ff.).

Der Altar one Blut Exod. 30, 1—9 ist die Schar der Keuschen. Denn geistig, als Abbild der Kirche, ist ja das Gesetz zu verstehen, wie diese ein Bild des Warhaftigen; jene hatten den Schatten, wir das Bild, die Hütte und die Altäre ein Bild der Kirche und des zu ihr Gehörigen: der Altar von Erz ein Bild der *γερουσία τῶν χηρῶν*, der Räucheraltar von Gold im Allerheiligsten das der Jungfrauen, vgl. Apc. 5, 8 (5, 6. 7. 8 S. 126, 3 ff.).

Freudig ergreift Agathe das Wort. Der Weisheit unsterblicher Gestalt verwandt, sollen die Seelen ihr Urbild widerstralen. Gott, die ewige, unwandelbare, sich selbst genugsame Schönheit, hat nach dem Bild seines Bildes die Seele geschaffen, vernünftig und unsterblich (6, 1 S. 133, 3 ff.). Diese ihre Gottänlichkeit wollen die bösen Geister, der Teufel und seine Engel, verderben (Jer. 3, 3) und die geistige Schönheit ihres Verstandes beflecken (135, 3 ff.). Aber nur das ihm eingeprägte Bild der ewigen und geistigen Natur bewarend gelangt der Mensch, dies schöne und heilige Standbild, in den himmlischen Tempel (6, 2 S. 135, 7 ff.). Am besten hilft ihm dazu, dass er in Jungfräulichkeit und Gerechtigkeit sich dem Son Gottes verlobt und nach Mt. 25, 1 in den Lampen des Fleisches das Licht der *ἁγνεία* anzündet (S. 136, 2 ff.). Die zehn Jungfrauen sind die an Christus gläubig gewordenen Seelen, die Zehn der allein gerade Weg zum Himmel. Die einen streben mit Ernst nach Bewärung der Liebe, die andern haben, besiegt von der Welt, nur den Schein der Tugend (S. 136, 6 ff.). Bei gleichem Vorsatz gedenken die einen nur des Gegenwärtigen, enthalten sich der Gerechtigkeit; die andern bewaren ihre fünf Sinne rein von Sünden als Pforten der Weisheit, als Wege der Tugend, ihre fünf Kräfte der Sinneswarnehmung gleich fünf leuchtenden Lampen Christo darstellend (6, 3 S. 137, 8 ff.). Da zeigt die Seele am Tag der Auferstehung in den Sinnen des Leibes den Glauben, das Feuer, das Christus in der Erde unserer Leiber anzünden wollte (6, 3 S. 140, 3 ff.); das aus der Seele in den Leib überströmende Oel der Weisheit und Gerechtigkeit hat in diesem das Licht der Tugend und der guten Werke entzündet (S. 141, 1 ff.). — Das Lev. 24, 2 angeordnete Licht glich dem prophetischen Wort mit seinem Hinweis auf die Besonnenheit, genärt von den Taten und dem Glauben Israels, der Tempel dem begrenzten Erbe; nur bis zum Morgen brannte das Licht d. h. bis zum Kommen Christi, der Sonne der *ἁγνεία* und Gerechtigkeit. Die Leuchte der Besonnenheit in Israel erlosch erst, als das Oel

des Glaubens und der Werke durch seine Abkehr zur Zügellosigkeit mangelte (6, 4 S. 141, 6 ff.). Damit wir Jungfrauen nun der Welt aufs Neue die Unsterblichkeit leuchten lassen, müssen wir das Oel guter Werke und des Verständnisses darreichen, gereinigt von allem abwärts ziehenden vergänglichen Wesen (143, 2 ff.). Das Verziehen des Bräutigams ist die Zwischenzeit bis zur Parusie, das Schlafen der Jungfrauen der Ausgang aus dem Leben, die Mitternacht das Reich des Antichristen, das Geschrei (Mt. 25, 6) jene Stimme und Posaune, nach der Auferstehung der Toten, der Leiber, bei der Entrückung der Lebenden, der Seelen (1 Th. 4, 16 f.), geschmückt mit Einsicht (*φρόνησις*) und Besonnenheit gleich leuchtenden Sternen (S. 143, 6—145, 5). Dies (6, 5) die Mysterienweihen der Jungfrauen[1]), deren Vermälung mit dem Logos, wo die Mitgift Unsterblichkeit und ihre Aufnahme in die himmlischen Mysterien[2]), angekündigt durch die 144000 bei Johannes Apc. 7, 4 (S. 145, 7 ff.). — Als Blütenkranz von den Wiesen der Propheten hat Agathe dies dargebracht.

P r o k i l l a erhofft, dass der heilige Wind der vielfältigen Weisheit aus den Schätzen des Vaters ihr Erkenntnis zuwehe. — Ein Lob muss sich durch einen grösseren Zeugen als Warheit erweisen. Daher gründeten die Propheten und Apostel von dem Son Gottes lehrend (*αὐτὸν . . ϑεολογήσαντες*) sich auf den Vater als den allein würdigen Zeugen für den, der nach ihm grösser ist als alle. So soll auch Zeuge für das Lob der Jungfräulichkeit der sein, der sie gepflanzt hat und ihre Schönheit liebt, Christus (S. 149, 3 ff.). Auf diese Gnadengabe weist das Reine, Duftende, Süsse, Frische der Lilie Hoh. 2, 2 (S. 150, 5 ff.). Hoh. 4, 9—12 preist Christus die Jungfräulichen als die Braut, die sich ihrem Verlobten unbefleckt bewart wie einen verschlossenen Garten, dessen duftende Blüten, aus leiblosem Samen aufgesprosst, allein Christus, der nur geistiger Schönheit sich freut, pflücken soll (S. 151, 3 ff.). Das Auge Hoh. 4, 9, das der Logos liebt, ist das geistige der Einsicht und Erkenntnis (*τῆς φρονήσεως . . κατὰ διάνοιαν . . τῆς συνέσεως*), mit dem der innere Mensch die Warheit schaut, das Halsgeschmeide, das inwendige der Besonnenheit mit den Steinen der Freiheit, des hohen Sinnes, der Weisheit, der Liebe (7, 2 S. 153, 2 ff.). — Es gibt verschiedene Ordnungen nach dem Mass des Glaubens, entsprechend 1 Cor. 15, 41 und den verschiedenen Verheissungen Mt. 5, 3. 5. 8 (7, 3 S. 155, 5 ff.). Aber als erste Ordnung soll in die Ruhe der neuen Welten wie in ein Brautgemach die heilige Schar der Jungfrauen eingehen, Märtyrer geworden, nicht in kurzer Pein, sondern im ganzen Leben den olympischen Kampf der *ἁγνεία* streitend. Für ihre Ueberwindung der Folter der Begierde, Furcht, Trauer, alles Bösen empfangen sie den ersten Ehrenpreis (7, 3 S. 156, 5 ff.), werden allein unter den Töchtern der Kirche des Logos erwälte Braut (157, 3 ff.). Hoh. 6, 7 f. ist auch geistig zu deuten: die Braut ist die Kirche, Königinnen sind die könig-

1) S. 145, 6 f. *τὰ ὄργια μυστηρίων, αὗται τῶν ἐν παρθενίᾳ μυσταγωγηθέντων αἱ τελεταί.*

2) S. 146, 3 ff. *ἀδύτων γέγονα λαμπαδηφόρος φώτων καὶ ἐφυμνῶ τὸ καινὸν μετὰ τῆς ὁμηγύρεως ᾆσμα τῶν ἀρχαγγέλων.*

lichen Seelen vor der Sintflut: Abel, Seth, Enoch; Kebsweiber die der Propheten, die vom Herrn vor seiner Vereinigung mit der Kirche warhaftige Worte einer lauteren Philosophie empfangen, Kinder dieser Ehe die Schriften eines Mose, David, Salomo, Jesaja und der weiteren Propheten (S. 158, 5 ff.). — Es sind sechzig Königinnen, in frischer Erinnerung an das Sechstagewerk und die Vorgänge im Paradies und im vertrauten Verkehr mit den Engeln und Gott selbst noch one besondere Gebote die ersten Liebhaber und die Erstlingsfrucht der Warheit (7, 5 S. 160, 4 ff.). Dagegen bedurfte es nach der Sintflut einer neuen Lehre als Heilkraut gegen den Götzendienst. Durch seinen Son tat daher Gott dessen zukünftige Fleischwerdung den Propheten seit Abraham kund, die gemäss der Beschneidung am 8. Tag die achtzig Kebsweiber heissen, da sie, den geistlichen Samen aufnehmend, die Beschneidung der geistigen Ogdoas mit Sündenvergebung, Auferstehung und Lösung von den πάθη und der φθορά zuvor verkündigten (7, 6 S. 162, 10 ff.). Jungfrauen one Zal ist die Menge der jungfräulich gegen die Sünde Kämpfenden (S. 164, 2 f.).

Die Kirche der Apostel aber ist die vollkommene, aus allen geeinte, an jungfräulicher Schönheit sie alle übertreffende Braut. Sie hat geschaut und erlangt, wonach jene nur begehrt Mt. 13, 16 f., und jene preisen daher sie selig Hoh. 6, 7 (7, 7 S. 164, 4).

Die Braut ist aber auch das unbefleckte Fleisch des Erlösers, mit dem er sich den Vater verlassend verbunden und dem einwonend er Mensch geworden. Gleich der Taube allein unbefleckt (sündlos S. 169, 2), one gleichen in der Welt an Gerechtigkeit, wird es Genosse des Eingeborenen (7, 8 S. 166, 1 ff.). Dies Fleisch ist auch die mit dem Schmuck der Jugend bekleidete Königin Ps. 45, 10, vom Logos zur Rechten des Vaters gesetzt, geschmückt mit den Gewändern der Unsterblichkeit [1]) (S. 167, 1 ff.). An zweiter Stelle aber nach jener preist Ps. 45, 15 f. der Geist die ἁγνεία der von Engeln zu dem Allmächtigen geleiteten Jungfrauen (7, 9 S. 168, 3 ff.).

VIII. Wesen, Art, Kraft und die Früchte der Jungfräulichkeit will Thekla, die von Paulus Unterwiesene, erörtern (8, 1 S. 170, 6 ff.). Sie ist παρθεία, denn sie weiht ein zur Gottänlichkeit und erhebt auf Flügeln die Seele über Lust und Trauer und alle menschlichen Mühsale (S. 171, 2 ff.). Da unser Leben ein warhaftes Schauspiel der Gerechtigkeit durch Kampf mit dem Teufel und den Dämonen, müssen wir aufwärts blickend ihre Lockungen mehr denn die der Sirenen fliehen (S. 171, 6 ff.). Durch die Lüste beschwert werden viele herabgezogen, indem sie nicht mit dem Flügel der Besonnenheit den auf Vergängliches gerichteten Sinn emporheben. Daher will Thekla nachkommen der Aufforderung der Arete, heisse diese nun so als die wegen ihrer selbst Erwälte, oder weil sie zum Himmel erhebt (S. 172, 5 ff.). Denn jene Flügel verlierend lässt man nicht ab von Trauer und Mühsalen, gerät durch Leidenschaft in Unreinheit, wird untüchtig die Warheit zu schauen und gibt sich statt einer Kinder-

1) S. 167, 8 f. οἷον ἁγνείας, φρονήσεως, πίστεως, ἀγάπης, ὑπομονῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν.

erzeugung mit Scham und Besonnenheit den wilden Begierden sinnlos hin. Die aber wolbeflügelt sich emporschwingen und von ferne schauen, was kein anderer Mensch, die Wiesen der Unsterblichkeit voll wunderbarer Blüten, halten wegen dieses Anblicks die irdischen Güter: Reichtum, Ehre, Ehe, für gering (8, 2 S. 173, 3 ff.). Ja für jene zu jedem Martyrium bereit, erscheinen sie in dieser Welt als nicht von der Welt, sondern gehören nach Sinn und Streben schon zur himmlischen Versammlung (S. 174, 4 ff.). Der Flügel der Jungfräulichkeit lässt nicht gemäss der menschlichen Natur zur Erde sinken, sondern trägt zum Himmel zur Genossenschaft der Engel (S. 174, 8 ff.). Daher auch die rechten (ὀρθῶς καὶ πιστῶς) Jungfrauen als Erste Christus ihre Siegespreise bringen, von ihm mit den Blumen der Unsterblichkeit gekränzt. Sobald ihre Seelen die Welt verlassen [1]), leiten die Engel sie auf jene Wiesen, nach denen sie im Leibe von ferne aus geschaut (S. 175, 2 ff.). Dort aber erblicken sie Wunderbares: die Blumen und Bäume der Gerechtigkeit und Weisheit: Besonnenheit, Liebe, Warheit, Erkenntnis (φρόνησις) in wirklicher Gestalt, deren Schatten man hier nur sieht in den Taten der Menschen, und geniessen ihre Früchte zur Unsterblichkeit und Vergöttlichung. Auch Adam war ja bestimmt solche Früchte zu pflegen (8, 3 S. 175, 9 ff.); Jeremia kennt sie (Bar. 3, 14 f.) an einem unsrer Welt fernen Orte (S. 177, 7 ff.). Dort der Schätze der Tugenden geniessend, preisen die Jungfrauen Gott, getränkt mit der Fülle des ihnen von Gott zuströmenden Lichts, das jenen Aeon durchleuchtet, umflossen von seiner Luft und überschattet (S. 178, 4 ff.).

Eifert nun, Ihr Töchter der Besonnenheit, gleich euren Vorgängern um das Himmelreich in ἁγνεία, die nach oben fürt. Unreinigkeit soll nicht abwärts ziehen, Trauer die Freude und Hoffnung nicht trüben, der Glaube in allen Anfechtungen siegen (8, 4 S. 179, 1 ff.). Wie Wolken nur vorübergehend den leuchtenden Mond überziehen, so soll auch der Jungfrauen, die in der Welt die ἁγνεία leuchten lassen, Hoffnung durch Trübsale nicht ermüden. Das πνεῦμα vertreibt die Wolken, wenn sie ihrer Mutter gleich Apc. 12, 1—6 den verfolgenden Drachen nicht fürchten. Eine Erklärung dieser Stelle will Thekla versuchen (S. 180, 2 ff.).

Das Weib mit der Sonne bekleidet ist die wesentliche Kirche, als Kraft von ihren Kindern unterschieden, Jerusalem, Braut, Zion, Tempel, Hütte Gottes (8, 5 S. 183, 4 ff.). Sie ist jene Kraft in den Propheten, die Jes. 60, 1—4 licht werden soll: zu ihr eilen ihre Kinder nach der Auferstehung von allen Seiten; sie aber freut sich, in das Licht des Logos gehüllt, dem Herrn als Braut entgegengefürt (S. 183, 9 ff.). Sie stralt von jungfräulicher Reinheit, Makellosigkeit und bleibender Schönheit, Licht ihr Kleid, ihr Gold und Edelgestein Sterne, deren Abbild nur die sichtbaren (S. 185, 4 ff.). Der Mond, auf den sie tritt, ist

1) M. lässt hier Thekla wiederholt hervorheben, dass sie Ueberkommenes berichtet, vgl. λόγος 8, 2. 3 S. 175, 5. 178, 5. Von wo hat es M.? Aus einer Offenbarungsschrift? Oder will er das Fehlen einer göttlichen Offenbarung andeuten?

der Glaube derer, die sie durch die Taufe von dem Verderben (φθορά) reinigt, wie ein Weib den gestaltlosen Samen ausreifend und als Mutter die Seelischen zu Geistigen, zu Bürgern der obern Aeonen, nach dem Bild Christi sie gestaltend, wieder gebärend (8, 6 S. 186, 4 ff.). Der Glaube der Täuflinge heisst Mond (σελήνη), da mit neuem Glanz (σέλας) die Wiedergeborenen leuchten, νεοφώτιστοι, weil ein νέον φῶς, den geistigen Vollmond, das vollkommene Licht des grossen Tages nach der Periode des Leidens andeutend (S. 187, 5 ff.).

Apc. 12, 4 gebiert aber doch die Kirche ein Knäblein (8, 7 S. 188, 3 ff.). — Nicht Christus ist der dort Geborene, denn die Menschwerdung des Logos geschah vor der Apocalypse, diese aber verkündet von Gegenwärtigem und Zukünftigem; auch ward Christus nicht gleich nach der Geburt entrückt, sondern sollte im Fleisch die Schlange besiegen (8, 7 S. 188, 3 ff.). Also ist es vielmehr die Kirche, die entflieht und die Getauften nach Jes. 66, 7 f. gebiert, ein männliches Volk, das frei von weiblichen Leidenschaften zum Einssein mit dem Herrn eilt (S. 189, 4 ff.). Unter Wehen der Kirche werden sie durch Einprägung der Gestalt des Logos in Erkenntnis und Glauben und durch die Gemeinschaft des Geistes gleichsam als Christus geboren — entsprechend Ps. 105, 15; (8, 8 S. 190, 5 ff.); denn nach Paulus Eph. 3, 4—17 müss den Seelen der Wiedergeborenen eingebildet werden das Wort der Warheit (S. 191, 7 ff.). — Sagt bei der Taufe Christi der Vater: „Du bist mein Son“ unbegrenzt und zeitlos (ἀορίστως . . καὶ ἀχρόνως), so zeigt er damit an, dass der Son vor der Zeit geboren auch stets derselbe sein werde. Dagegen besagt das „heute gezeugt“, dass der vor den Aeonen im Himmel Seiende auch in der Welt gezeugt d. h. zuvor unbekannt kund werden sollte (8, 9 S. 192, 6 ff.). Christus ist somit für die noch nicht geboren, die die Weisheit Gottes noch nicht erkannt haben. Wenn sie das Geheimnis der Gnade erkennen, wenn sie umkehren und glauben, dann wird Christus auch in ihnen nach der Erkenntnis geboren: die Kirche gestaltet den Logos in denen, die geheiligt werden (S. 193, 6 ff.). — Der furchtbare Drache Apc. 12, 3. 4 ist der Teufel, der den von Christus erfüllten und erleuchteten Sinn der Getauften zu zerstören sucht. Aber die durch die Wiedergeburt Erneuerten sind angeleitet nach oben zu schauen und das droben zu suchen (8, 10 S. 194, 9 ff.). Die „Sterne“, die er herabwirft, sind die Irrlehrer mit ihrem Anspruch, der himmlischen Dinge kundig zu sein und als Kinder des Lichts die Wonstatt ihrer Seele im Himmel zu haben. Sie straucheln inbetreff der Gottesverehrung; der „dritte Teil“ bezeichnet ihren Irrtum in der Trinität, wie Sabellius, Artemas und die Doketen, und wie die Ebioniten; eines Marcion, Valentin, der Anhänger des Elkesai usw. überhaupt nicht zu gedenken (S. 195, 8 ff.). — Die den Logos in den Herzen der Gläubigen gebiert ist die Kirche, unsere Mutter. Die „Wüste“, leer vom Bösen, gangbar nur für die Heiligen und für sie blühend von Weisheit und Leben, ist der schöne und duftreiche Ort der Tugend selbst, Hoh. 4, 16, voll ambrosischen Taus und der Blüten unsterblichen Lebens (8, 11 S. 197, 5 ff.). Die 1260 Tage des Weilens in der Wüste sind ein Bild des Vaters, der das All geschaffen und in sich beschliesst (die Tausend

eine Vollzal), des Geistes, der die Erkenntnis des Vaters und Sones umfasst (200 die Verbindung zweier voller Zalen), und des Sones (sechs Dekaden: $6 = 2 \times 3$ oder 3×2 oder 6×1, ist ebenso $= 1 + 2 + 3$, also in jeder Hinsicht sich gleich bleibend und vollkommen), der von der Fülle der Gottheit in dies Leben gekommen und gleichsam in seine Teile aufgelöst, wieder in die frühere Grösse zurückgekehrt ist (S. 199, 7 ff.). Aber auch die geschöpfliche Welt ist aus der gleichen Zal gebildet, indem die Erschaffung an 6 Tagen die Schöpfungsmacht des Logos kund tut, wärend die Drei entsprechend der dreifachen Dimension das Körperliche andeutet (S. 202, 8 ff.). — In dieser Wüste wird die Kirche ernärt, getragen von den Flügeln der Jungfräulichkeit — nach Ezech. 17, 3 Flügel eines grossen Adlers —, nachdem sie die Schlange besiegt und die Wolken von ihrem Vollmond verscheucht hat (8, 12 S. 203, 7 ff.). Sie nachamend, lassen wir uns nicht verwirren durch Lasten, Wechsel und Leiden, damit wir mit ihr freudig in das Brautgemach eintreten; kämpfen wir furchtlos und siegreich gemäss Eph. 6, 17 gegen das vielköpfige und vielgestaltige Tier, das Christus bereits gegen uns kraftlos gemacht (204, 4—205, 9). Ihm abschlagend die Häupter der sieben Untugenden, erringen wir die Kränze der Besonnenheit, des Märtyrertums usw. (8, 13 S. 206, 1 ff.). Die zehn Hörner des Drachen sind Antithesen zum Dekalog, zu dem „Du sollst deinen Nächsten lieben u. s. f.“; also *πορνεία*, *μοιχεία*, *ψεῦδος*, *φιλαργυρία* u. dgl. Mit Christus erringt ihr die Kränze des Siegs über jenen (207, 3 ff.). Wir haben das Himmlische dem Irdischen vorzuziehen, mit unserem selbstmächtigen, von keiner Notwendigkeit beherrschten Willen (208, 3 ff.). Nach Christi menschlichem Vorbild sein Leben gestaltend ist der Mensch Herr seiner selbst und gut. Das schlimmste Uebel aber ist, die Ursache der Verfehlungen in den Sternen zu suchen, als werde das Leben gelenkt von dem Zwang des Schicksals. — Daher unternimmt Thekla, obwol ihre Rede bereits am Ziel, die Verteidigung der Willensfreiheit (S. 208, 6 ff.).

Zuerst enthüllt sie das Gaukelspiel der Gegner. Die Welt soll nämlich kugelförmig die Erde als ihr unentbehrliches Centrum umgeben und sich um sie drehen, die somit früher geworden mit ihrem Chaos und ihrer Tiefe. In die Tiefe des Irrtums sind jene, nach Röm. 1, 21, versunken, denn auch ihre Weisen sagen, dass nichts älter sei als die olympischen Götter. Aber die Griechen sind Kinder (Plat. Tim. 22 B), die durch mehr Mythen als Vernunftbeweis (? *τέχνη τῶν λόγων*) die Warheit verschütten. Sie schmücken den Weltkreis mit geometrischen Figuren und den Himmel mit Tierbildern und gestalten die Eigentümlichkeiten der Sterne nach den Widerfarnissen früherer Menschen. Indem die Sterne sich durch die Bilder des Tierkreises bewegen, soll ihr gegenseitiger Stand die Geschicke anzeigen. Durch die Kreise Meridian, Horizont etc., die den Himmel umgeben und sich schneiden, und sich mit dem Tierkreis berüren, soll nun alles beherrscht werden (S. 212, 8 ff.).

Ist aber wirklich das Schicksal (*γένεσις*) dienlich, warum gab es ein solches erst seit Phryxus etc. und nicht von Anbeginn? Wozu bedurfte es der neu unter die Sterne Versetzten, des Löwen, Krebses etc., aus denen solche unma-

thematische Vorkenntnis empfangen wird (8, 15 S. 215, 7 ff.)? Und doch lebte man damals glücklicher als hernach; also gibt es keine *γένεσις* (S. 217, 1 f.). Bringt die Sonne durch die Zeichen des Tierkreises gehend den Wechsel der Zeiten hervor, wie konnten glücklich sein, die vor der Versetzung der Tiere an den Himmel und der Unterscheidung der Jareszeiten glücklich lebten, ja besser als jetzt (S. 217, 2 ff.). Auch sind die Gestirne vorzüglicher also auch glücklicher als die Menschen, aber sie werden unglücklicher als die Menschen, wenn sie deren Uebeltaten verschulden (S. 218, 1 ff.). — Ferner setzt jede Handlung *ἐπιθυμία*, diese *ἐνδεία* voraus, das Göttliche aber ist bedürfnislos. Daher ist auch die gottverwandtere Natur der Sterne ferne von allem Bösen und *πάθος*, somit auch nicht den Menschen Ursache von solchem (8, 16 S. 219, 2 ff.). Die leugnen, dass der Mensch *αὐτεξούσιος* sei, sondern ihn durch den Zwang der Heimarmene gelenkt sein lassen, machen ruchlos Gott selbst, den Lenker der Sterne, zum Urheber des menschlichen Bösen (S. 220, 2 ff.). *Ἀλλ' ἀναίτιος πᾶσι πάσης βλάβης ὁ θεός. οὐκ ἄρα γένεσις* (S. 221, 1). Frei von allem Bösen und gerecht, freut sich Gott der Gerechtigkeit, und ist ihm das Böse verhasst (221, 1 ff.). *οὐκ ἄρα ἀδικίας αἴτιος ὁ θεός* (S. 221, 4.). Er liebt die *σωφροσύνη* und ist von Natur ihrem Gegenteil, der *ἀκολασία*, feind; *οὐκ ἄρα γένεσις* (221, 6 ff.). So hasst Gott auch jede *ἀκρασία*. Dieser steht die *σωφροσύνη* in jedem Stand und Beruf voran (S. 222, 4 ff.). Ebenso die *ἀνδρεία* (vgl. S. 223, 3). Nur die *ἀνδρεῖοι* und *σώφρονες* sind *ἐγγὺς* und *φίλοι θεοῦ*, aber die eine *γένεσις* lehren identificiren die Tugenden mit ihrem Gegenteil. Das ist unmöglich, da Gutes und Böses sich widersprechen, also auch das Gerechte dem Ungerechten. *οὐκ ἄρα αἴτιος κακῶν ὁ θεός, οὐδὲ χαίρει τοῖς κακοῖς . . ἀγαθὸς ὤν* (S. 223, 2 ff.). Böse ist man *κατὰ ἔνδειαν φρενῶν, . . οὐ κατὰ γένεσιν*, vgl. Odyss. 1, 34 (S. 224, 3 f.). Das Gesetz verbietet, was die *γένεσις* bestimmt: *ἐναντίον* und *πολέμιον ἄρα γενέσει ὁ νόμος. εἰ δὲ πολέμιον, οὐκ ἄρα κατὰ γένεσιν οἱ νομοθέται νομοθέται· τὰ γὰρ ἐναντία δογματίζοντες γενέσει γένεσιν λύουσιν* (S. 224, 6 ff.). Es müssten auch die Gesetze *κατὰ γένεσιν* gegeben sein, und doch verbieten diese eben das, was *κατὰ γένεσιν* geschehen soll: *εἰ δὲ κατὰ γένεσιν καὶ ταῦτα, οὐ κατὰ γένεσιν οἱ νόμοι*, da die *γένεσις* sich sonst selbst aufheben würde; ein solches sich selbst Widersprechendes und sich Aufhebendes gibt es nicht; *οὐκ ἄρα γένεσις* (S. 225, 4 ff.); aber wenn eine *γένεσις*, so auch durch sie die ihr widerstreitenden Vorschriften der Gesetze; *οὐκ ἄρα γένεσις* (S. 226, 7 ff.). Wozu jedoch Gesetze, da das Böse einfacher *καθ' εἱμαρμένην* verhindert würde, und doch ist *ἀγαθὸς ὁ θεὸς καὶ σοφὸς καὶ τὰ κρείσσω ποιῶν. οὐκ ἄρα γένεσις* (S. 227, 2 ff.). Mag Erziehung und Gewonheit oder *τὰ πάθη τῆς ψυχῆς* und die Begierden des Leibes Ursache der Sünde sein, — jedenfalls ist Gott nicht die Ursache (S. 227, 6 ff.). Ist besser das Gerechte als das Ungerechte, warum wird dann der Mensch nicht so von der Geburt (*ἀπὸ τῆς γενέσεως*)? Da er aber vielmehr hernach durch Lehren und Gesetze unterwiesen wird, so erfärt er das *ὡς αὐτεξούσιος . . καὶ οὐκ ἐκ φύσεως ὢν κακός* (227, 8 ff.). Sind die Bösen und die Guten solche zufolge ihrer Natur durch die *γένεσις*, so gebürt ihnen nicht Strafe noch Lob, denn wer nach seiner Natur handelt sündigt nicht, da

ihn die εἱμαρμένη so gemacht (228, 2 ff.). Da aber Gott das Böse hasst, die Tugend liebt und das Gesetz zur Bestrafung des Bösen gegeben, so gibt es keine Heimarmene (229, 2 ff.).

Bei uns steht also vielmehr das Vollbringen des Guten und Bösen und nicht bei den Sternen (8, 17 S. 230, 1 f.). Denn zwei Triebe (κινήσεε) sind in uns, der des Leibes und der Seele, des Bösen und der Tugend; dieser gilt es zu folgen (230, 4 f.). Die Gegner verbringen ihr Leben mit Reden über Phantasiegebilde.

Nach Tysiane lehrt Gott Lev. 23, 39 ff. die waren Israeliten die ware Laubhüttenfeier, nämlich die Leibeshütte mit ἁγνεία zu schmücken (9, 1 S. 234, 1 f.). Die Juden meinen, Gott habe seine Freude an vergänglichem Schmuck der Bäume (S. 235, 5 ff.). Und doch ist das Buchstäbliche nur ein Hauch und Schatten gegen den Reichtum der zukünftigen Güter, weissagt vielmehr das Wiedererstehen unserer zur Erde gefallenen Hütte, die wir im 7. Jartausend unsterblich wieder empfangen, am grossen warhaftigen Laubhüttenfest der Weltvollendung und der waren Ruhe Gottes (S. 236, 2 ff.). Denn auf sie weist wie Gottes Ruhe nach dem Sechstagewerk, so die Feier im siebenten Monat nach Vollendung der Früchte der Erde (S. 236, 8 ff.). Jetzt geht noch fort das Werk der Weltschöpfung, dann aber ruht Gott nach Vollendung der Zeiten am grossen Tag der Auferstehung (S. 237, 6 ff.). Das im Leviticus Geschilderte sind nur Gleichnisse und Vorbilder jenes die Warheit bietenden Festes, wie der Weise (nach Prov. 1, 5 f.) versteht (S. 238, 6 f.). Der Juden irdischem Sinn sind verschlossen diese Tiefen der Schrift; statt mit ihr zwischen dem Bild des Vergangenen und des Zukünftigen zu unterscheiden, sehen sie in allem nur ein Bild des Vergangenen (S. 239, 1 ff.). So verstehen sie z. B. die Schlachtung des Passalamms nur als Hinweis auf jenes Lamm, das in Aegypten ihre Väter schützte, nicht aber zugleich als eine Weissagung auf Christus, dessen Blut die strafenden Engel abwendet und die mit ihm versiegelten Seelen bei dem Weltbrand und dem Verderben der erstgeborenen Kinder des Satans vor dem Zorn sicher bewart (S. 239, 5 ff.) — Durch solche Deutung berauben sich die Juden der Hoffnung auf die zukünftigen Güter. Und doch ist das Gesetz ein Schatten des Bildes, das Evangelium ein Bild des Warhaftigen. Das Gesetz weissagt die Züge der Kirche, die Kirche die der neuen Welt. Wir haben die Warheit Christus (Joh. 14, 6), wissen daher die Schatten und Vorbilder vergangen und eilen zu dem Warhaftigen; nur dass das Vollkommene noch nicht erschienen ist, die Auferstehung (9, 2 S. 240, 5 ff.). Dann werden wir das Fest recht feiern, wenn unser Leib ersteht und wir die ewigen Hütten empfangen (S. 241, 7 ff.). Von Haus aus ἄπτωτος, ist unsere Hütte durch die Uebertretung gefallen, indem Gott durch den Tod, die Scheidung der Seele von dem nun sterblichen Leib, die Sünde auflöste. Nach dieser Tötung der Sünde werde ich daher unsterblich erstehen und preise Gott, der durch den Tod die Kinder des Todes rettet, und feiere ihm, die Hütte meines Leibes mit guten Werken schmückend (S. 242, 2 ff.).

Für den ersten Tag der Auferstehung d. i. des Gerichts prüfe ich mich, ob ich geschmückt bin mit den Früchten der Tugenden, den Zweigen der ἁγνεία,

Taten der Gerechtigkeit, die ich brauche zur Bereitung der Hütte, ob ich habe, was ich in dieser Welt erwerben soll, um es dort vor Gott zu bringen (9, 3 S. 243, 3 ff.). Die Juden verstehen Lev. 23, 40 das „schöne Holz“ von der Citrone, wärend doch Gott selbst alle Tiere nichts sind zum Opfer und aller Weihrauch zum Verbrennen und Salomo Hoh. 4, 13 die Citrone nicht nennt? Das Holz des Lebens brachte einst das Paradies, nun die Kirche, nämlich die schöne Frucht des Glaubens (S. 244, 4 ff.). Nur mit ihr werden wir der ersten Auferstehung teilhaftig (245, 6 ff.). Das Holz des Lebens ist Christus als die erstgeborene Weisheit Gottes (245, 9); ihre Früchte sind *διδασκαλία* und *σύνεσις* (246, 3), denen gegeben, die zu den Wassern der Erlösung kommen. Nur wer an Christus als das Holz des Lebens glaubt, kann das Fest feiern (246, 4 ff.). Die schöne Frucht aber des Holzes sind die Worte Jesu Christi, auf welche Mose und die Propheten nur vorbildlich hinweisen (246, 7 ff.). Nur die sorgsame Uebung in ihnen reinigt die Seele von Leidenschaften und Sünden und fürt zu tieferem Einblick in die Warheit, wie jenes Weib Lc. 15, 8 ausfegend seinen Groschen suchte (9, 4 S. 247, 6 ff.). Die erste Frucht ist somit der Glaube, darnach die fleissige Uebung der Schrift, dann die Liebe (1 Cor. 13, 2. 3), das fruchtbarste und blätterreichste Holz (ebd. S. 248, 6—250, 2); ferner Gerechtigkeit, Keuschheit (250, 2 ff.). Ans Ende jener Tugenden gestellt zeigt diese, wie one sie niemand die verheissenen Güter empfangen kann (251, 4 ff.). Sie hat auch, obwol nicht in ihrer Vollkommenheit, wer keusch ist gegen den Gatten, aber kein anderer, auch one Unzucht (251, 8 ff.). Insbesondere gilt dies (9, 5) den an Tugendstreben und Erkenntnis Hervorragenden. Denn zur Ruhe in der neuen Schöpfung und der Stadt Gottes gelangt nur der mit Keuschheit Geschmückte (S. 252, 8 ff.). Wie das aus Aegypten ausgezogene Israel erst nach dem Zelten in den Hütten in das Land der Verheissung kam, so feiere auch ich nach dem Ausgang aus diesem Leben zunächst nach dem Gericht, dem ersten Tage des Festes, mit Christus das Millennium der *ἀνάπαυσις*; dann komme ich in das Land der Verheissung, den Himmel, unter Verwandlung meiner Hütte aus menschlicher in englische Gestalt; endlich aber erheben sich die Jungfrauen zum Hause Gottes über den Himmeln (254, 3 ff.).

Domnina empfindet die Schwierigkeit, jetzt noch zu reden, aber will gleich mitten in die Sache eintreten. — Seit Christus uns die unübertreffliche Schönheit der Keuschheit hat kennen gelehrt, wird das Reich des Bösen zerstört, das zuvor alle gefangen nahm, an vollkommener Gerechtigkeit hinderte (S. 258, 5 ff.). Denn seit Christus das Fleisch mit Jungfräulichkeit geschmückt, ward der Fürst der Unreinigkeit vernichtet, und herrscht Friede und Glauben und Befreiung vom Götzendienst (S. 259, 1 ff.). Weissagung auf die *ἁγνεία* ist Richt. 9, 8 ff. (10, 2 S. 260, 3 ff.). Es handelt sich dort um die Seelen vor Christi Menschwerdung, die wegen des Ueberwucherns der Sünde um die Herrschaft des Erbarmens Gottes bitten: das Oel lindert und macht hell, befreit also vom Tod und närt das Licht des Herzens (S. 261, 7 ff.). Somit ist die verschiedene Gesetzgebung und die Gegenwirkung des Teufels vom Erstgeschaffenen bis auf Christus gemeint.

nämlich mit dem Feigenbaum das Gebot im Paradies, entsprechend den Feigenblättern Gen. 3, — mit dem Weinstock das Noah gegebene, entsprechend Noahs Trunkenheit, mit dem Oel der prophetischen Gabe das Gesetz Moses, das des Erbes noch ermangelte, der Dornbusch ist das den Aposteln zur Rettung der Welt gegebene, das die Keuschheit lehrte, gegen die allein der Teufel nicht aufkommen kann (263, 1 ff.). Auch die Vierzal der Evangelien ein Hinweis auf diese vierfache Gesetzesoffenbarung (264, 3 ff.). Im Gleichnis zeigt die Süssigkeit der Feige die Lust im Paradies an; der Weinstock die Freude über die Rettung aus der Sintflut; der Oelbaum die Gnadengabe des Gesetzes gegen das sich Wenden zur Gottlosigkeit (S. 264, 5 ff.). Der Dornbusch aber (10, 3) empfiehlt die Keuschheit, *ῥάμνος* wegen des Gegensatzes zur Lust, *ἄγνος* wegen des *ἁγνεύειν*. Darum empfing Elias fliehend unter dem Dornbusch Narung, denn den die Brunst und die Lust Fliehenden schirmt dies Holz, das seit Christus, dem *ἀρχιπαρθένος*, über die Menschen herrscht (265, 6 ff.). Nur die Gesetzgebung *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* kann uns retten (266, 5 ff.). One Erfolg begehrte der Mensch nach dem Fall wieder der Herrschaft der Tugend und der Unsterblichkeit des Paradieses (266, 7 ff.). Die erste Predigt durch Noah sollte ihn, wenn gehorsam, von der Sünde retten und ihm freudiges Ausruhen vom Bösen geben; aber auch nach der Flut musste der Geist die Menschen schelten, dass sie von denen (Noah und den Seinen) wichen, durch die Gott ihrem unfruchtbaren Sinn zu Hilfe kommen wollte (S. 267, 2 ff.). — Da gab ihnen Gott das Gesetz durch Mose. Aber sie wandten sich zum Götzendienst, dass Gott sie der Gefangenschaft übergab. Endlich zum vierten Mal sich erbarmend, sandte Gott ihnen die Keuschheit, welche die Lüste (*ἡδονάς*) vernichtet, die aber auch, wenn abgelehnt, mit Feuer verzehrt, denn nun gibt es kein weiteres Gesetz, sondern nur das Gericht (268, 9 ff.). Deshalb fingen die Menschen jetzt an gerecht zu handeln und vom Teufel sich zu lösen, denn der Keuschheit allein konnte der Teufel nichts Entsprechendes entgegenstellen (270, 1 ff.). Gegenüber dem Feigenbaum lehrte er jenes Umhüllen mit Feigenblättern d. h. mit Wollust; gegenüber dem Weinstock geistlicher Freude den, der trunken machend der Tugend entblösst (10, 5 S. 270, 5 ff.). Stets äfft der Widersacher die Tugend nach, um zu verfüren und die den Tod Fliehenden zum Tod zu ergötzen mit dem Schein der Unsterblichkeit, der Süssigkeit und Freude (S. 271, 3 ff.); daher redet die Schrift von zweierlei Feigenbaum und Weinstock völlig entgegengesetzter Art (Jer. 24, 3. Ps. 104, 15. Dt. 32, 33). Durch Christus aber herrscht die Keuschheit (Joel 2, 21 ff.); jetzt sprossen Weinstock und Feigenbaum den Kindern des geistigen Zion (271, 8 ff.), dagegen den nachäffenden Feigenbaum hat der Herr vertrocknen gemacht (Mt. 21, 19), Speise zur Gerechtigkeit darreichend. Er ist der ware Weinstock, der heilige Geist der Feigenbaum, indem jener erfreut, dieser heilt (S. 273, 7 ff.). So wies die Feige 2 Kön. 20, 7 (Jes. 38, 21) auf die Heilung durch die Früchte des Geistes (Gal. 5, 22). Die nach Mi. 4, 4 unter dem Weinstock und Feigenbaum wonen, fürchten nicht den Widersacher (S. 274, 6 ff.). Dass aber (10, 6) der Oelbaum das Gesetz bedeutet, zeigt Sach. 4, 1 ff. 14 (275, 6 ff.). Die

beiden Zweige der beiden Oelbäume sind das Gesetz und die Propheten, welche Christus und der heilige Geist haben sprossen lassen, da wir, bevor die ἁγνεία herrschte, noch nicht jene selbst, die ganze Frucht, fassen konnten, sondern nur teilweise die Zweige (276, 8 ff.). Die ἁγνεία aber bereitet die Seele von Jugend auf, macht diese Welt für sie peinlos und lässt für geringe Mühsal grosse Hoffnungen erwälen. Sie müssen alle preisen: die einen, weil ihretwegen dem Logos als jungfräuliche Braut zugefürt, die andern, weil durch sie davon befreit, Staub zu werden.

Die Arete ist befriedigt. Die Keuschheit steht allen Aeusserungen der Tugend voran. Aber ob auch viele sie rümen, nur wenige verehren sie wirklich. Denn Keuschheit ist noch nicht, sich nur fleischlicher Beiwonung zu enthalten (11, 1 S. 278, 10 ff.). Sie entehrt vielmehr, wer sich eben wegen dieser seiner Herrschaft über die Begierden des Fleisches überhebt; er hält dann nur das Auswendige rein, aber befleckt sein Herz durch Stolz (279, 4 ff.). Ebenso verhält es sich mit der Geldliebe, die Geringes dem Köstlichen vorzieht, und Selbstsucht, da Liebe zur Keuschheit gehört (280, 5 ff.). Es gilt ganz keusch zu sein, sich völlig des Sündigens, auch des Stolzes und Zorns zu enthalten, und alle Glieder jungfräulich zu bewaren, nicht nur die der Zeugung, sondern auch Zunge, Gesicht, Gehör, Hände (281, 4 ff.). Gerade dem warhaft Guten ist das Böse feindlich, und solche, die die Keuschheit nur in die Unterdrückung sinnlicher Begierden setzten, haben an ihr Schiffbruch erlitten und auch auf die andern Schmach gebracht; — mit Wort und Tat ist daher Keuschheit zu üben (283, 2 ff.).

Nun vereinen sich alle unter dem Keuschbaum zu einem akrostychischen (entsprechend den 24 Buchstaben) Dankhymnus: Thekla spricht in je vierzeiligen Strophen im Namen aller ihr Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam aus, wärend die andern im Kreis sie umstehend in einem 24 mal wiederkehrenden Refrain respondiren. Das Glück der Sterblichen und die Liebe des Irdischen fliehend begehrt sie seine Schönheit zu schauen (S. 285, 7 ff.). Statt vergänglicher Ehe sucht sie den Eingang zum Brautgemach der Seligen (S. 285, 13 ff.). Ihn erwartet sie vom Himmel, entfliehend den Listen des Drachen, der Flamme, den wilden Tieren (S. 286, 1 ff.). Des Vaterlands, der Genossinnen, der Mutter, des Geschlechts vergisst sie um des Logos Christus willen (S. 286, 7 ff.). Ihn begrüsst sie als Fürer des Lebens, unvergängliches Licht, vollkommene Blume, Liebe, Freude, Erkenntnis, Weisheit, Logos (S. 286, 13 ff.). Um Aufnahme in das Brautgemach flehn die Jungfrauen die königliche Braut an, ihre Hochzeit zu preisen (S. 287, 1 ff.). Die aber, deren Lampen verlöschen, beklagen bitter, es nicht schauen zu dürfen und seufzen über ihre Versäumnis (S. 287, 7 ff.). Krüge voll süssen Himmelstrankes hat der Bräutigam für die würdigen Hochzeitsgäste bereitet (S. 288, 1 ff.). Der deinen Tod leuchtend vorbildende Abel bittet, von Bruderhand erschlagen, dich, o Logos, um Aufnahme (S. 288, 7 ff.)! Joseph kämpfte den grössten Kampf der Keuschheit (S. 288, 13 ff.). Jephthas Tochter ward, one einen Mann zu kennen, zur Schlachtbank gefürt (S. 289, 1 ff.).

Judith besiegte one Makel des Leibes den feindlichen Heerfürer (S. 289, 7 ff.). So wollte auch Susanna lieber sterben und flehte: Rette mich Christus (S. 289, 13 ff.)! Dein Vorläufer ward wegen *ἁγνεία* zur Schlachtung gefürt (S. 290, 7 ff.). Auch deine Mutter, die unversehrte Gnade, Jungfrau auch als es anders schien (S. 290, 13 ff.). Deinen Hochzeitstag wollen sie schauen, o Logos, in unbefleckten Kleidern, mit Hymnen dich feiernd, Gottesbraut, Jungfrau, Kirche (S. 291, 1 ff.)! Verderben, Tod, Torheit, Trauer sind geflohen, Christi Freude ist den Sterblichen aufgegangen (S. 291, 13 ff.). Verwitwet ist das Paradies der Sterblichen, der Mensch ist entronnen den Versuchungen der Schlange; die Schar der Jungfrauen begleitet nun mit dem neuen Lied die Kirche gen Himmel (S. 291, 19 ff.). Nimm, o Vater, mit deinem Son auch uns auf (S. 292, 13 ff.)!

Eubulius und Gregorion erkennen die Preiserteilung an Thekla als berechtigt an. Noch erörtern sie aber die Frage, ob es vorzüglicher sei, one Begierde Herr über diese zu sein, oder das *παρθενεύειν* trotz der Begierde (S. 293, 7). Gregorion zieht das Erstere vor, weil dann *διάνοια* und *αἴσθησις* unbefleckt bleiben; die nicht Begehrenden, erklärt sie noch näher, haben den Geist in sich wonend und ihre Seele rein, nach Fleisch und Herz unempfänglich für die Begierde haben sie Ruhe vor den *παθήματα*. Die andern dagegen werden in ihren Vorstellungen befleckt und in ihrem vermeintlichen Kampf gegen die Lüste am Geist besiegt (S. 293, 9 ff. 295, 9 ff.). Jene aber schauen Gott unbehindert, frei von den weltlichen Begierden, auch ihr Herz rein und ein Tempel des Geistes. Eubulius aber erinnert daran, dass doch der bessere Steuermann der in Stürmen bewärte ist; somit auch die Seele, die in den Stürmen der Leidenschaften ihr Gefärt, den Leib, in den sichern Hafen leitet (S. 296, 10 ff.). So lehrt auch der Herr Mt. 7, 24 (S. 299, 1 ff.). Wie der erprobtere Arzt der bessere, so die Seele, die gelernt hat mit Besonnenheit die Begierden zu lindern (299, 9 ff.); wie der bewärte Ringkämpfer, so die durch Mannhaftigkeit und Geduld siegreiche Seele (S. 300, 5 ff.); somit ist besser die über die Begierden Herr gewordene (S. 301, 12 ff.).

2. De autexusio.

Nicht den todbringenden Gesang der Sirenen begehrt M. zu hören, sondern immer wieder die göttliche Stimme von den das Heil bringenden göttlichen Geheimnissen (1, 1. 2). Der Chor der Propheten singt diesen Gesang, der dem Hörer durch den Geist statt dem Tod das himmlische Leben darreicht (1, 3); so komme jeder furchtlos zu diesem begehrenswerten Gesang (1, 4)! Mit dem Chor der Propheten stimmt der der Apostel: jener noch geheimnisvolle Verkündigung der göttlichen Oeconomie deuten diese; eine einklangsvolle Fuge, vom heiligen Geist componiert (1, 5). Singen auch wir, im Geist Jesum preisend, dem heiligen Vater den gleichen Lobgesang, nicht todbringend, sondern voll Heils (1, 6)! Schon die Verhandlung darüber bringt Seligkeitsgenuss, zumal unter solchen zugleich mitwirkenden Hörern[1]), nicht vom feindseligen Sinn eines Kain, Esau,

1) 1, 7 S. 3, 16 f. *ἡ ὑμετέρα σύνοδος τῶν ἅμα τε καὶ ἀκουόντων καὶ συνᾳδόντων τὰ θεῖα μυστήρια.*

der Brüder Josephs, sondern eine erlesene Zuhörerschar, die des andern Mangel ergänzt (1, 7 ff.)[1]!

M. lässt nun den Unterredner erzälen, wie er tags zuvor am Meeresstrand ein wunderbares Schauspiel göttlicher Macht und Weisheit geschaut: bis zum Himmel sich auftürmende Wogen, die die Erde zu überfluten drohten, dann aber wieder in sich selbst zusammenbrachen, one ihre Grenze zu überschreiten; einem widerwilligen Sclaven gleich, der gezwungen seinen Zorn zurückhält (2, 1 ff.). Damit stimmte die übrige wunderbare Ordnung in der Natur: der Himmel und sein Umkreis, seine Grenzen, seine Bewegung — vorwärts oder im Kreis — und seine bleibende Grundlage; ferner die Sonne mit ihrer Stellung am Himmel, ihrem Umlauf, dem Ort, wohin sie geht, ihre Gesetze, die sie befolgt; das Aufhören ihres Glanzes und des Lichts, der Mond, der sie ablöst, mit seinem Zu- und Abnehmen in bestimmten Zeiten (2, 5—7). Eine göttliche Veranstaltung und Kraft, mit Recht Gott genannt, muss daher das All zusammenhalten, die Erde festigend und mit Geschöpfen und Pflanzen ausstattend (2, 8). — Aber ist dies alles durch Gott allein oder aus etwas mit ihm ewig Coëxistirenden (2, 9)? Dem Werden aus dem Nichts widerspricht, dass alles was wird aus Seiendem seinen Bestand empfängt; aber wegen der Ordnung in der Natur schien es nicht angemessen, etwas Ewiges neben Gott zu behaupten (2, 9). — Aber heute bot sich ein anderes Bild, böse Taten der Menschen: Glieder des gleichen Geschlechts streiten mit einander: sie berauben sich selbst der Kleidung[2]), plündern Tote und geben sie Hunden zum Frass, oder verfolgen sich erbarmungslos mit gezücktem Schwert, entblössen selbst den Leichnam (3, 1—3), oder vergreifen sich an der Ehe des Nächsten (3, 4). Da werden die Tragödien von thyesteischer Malzeit, von der verbrecherischen Verbindung des Oenomaus und dem Streit der Brüder glaubhaft (3, 5). Es erhebt sich aber auch die Frage nach dem Ursprung dieses Bösen unter den Menschen. Von Gott, dem Feind des Bösen, kann es nicht sein, weder aus ihm noch durch ihn (3, 6 ff.). Dann aber muss eine Materie mit ihm bestehen, aus der er ausscheidend und gestaltend alles geschaffen hat. Sie war qualitäts- und gestaltlos und ungeordnet. Das in ihr Bildsame hat Gott gestaltet, das zur Bildung Ungeeignete sich überlassen, und aus diesem dürfte das Böse stammen (3, 9 f.). — Die Erwiderung erkennt den Forschungseifer des Fragenden an und, dass viele seine Annahme vertreten, wärend andere sogar Gott zum Urheber des Bösen machen. Aber beide Lösungen widerstreiten warer Gottesfurcht (4, 1. 2). Daher lehnten manche eine Erörterung hierüber überhaupt ab. Das Warheitsstreben des Fragenden erlaubt dies jedoch dem M. nicht; nur möge auch ein anwesender Dritter an der Unterredung teilnehmen, behufs

1) 1, 9 S. 4, 7 f. *ὢ ἀκροατηρίον καλοῦ καὶ συμποσίον σεμνοῦ καὶ πνευματικῶν ἐδεσμάτων.*

2) 3, 1 S. 8, 2 *ἀφιματῶσαι.* Die Handschriften des Dialogs des Adamantius lesen *ἀμφαιματῶσαι*, dies setzt auch Rufins Uebersetzung „deinde etiam caede multantes“ voraus (vgl. van de Sande Bakhuyzen zu S. 138, 4 s. Ausg.), aber auch Eznik, Wider die Sekten I, 4 Z. 259 f. (vgl. die Uebersetzung von J. M. Schmid S. 30) „gegenseitig sind sie dürstend nach Tod und Blut“.

sorgfältiger Erforschung der Warheit (4, 3 f.); ernstliche Weise der Verhandlung wird der Erlernung der Warheit dienen. — Der Fragende stimmt zu; denn beiden liegt nur daran, zum Nutzen des Nächsten das Ware zu erkennen (4, 5 und 8, 2. 3).

Ueber Gott und die Materie zunächst handelnd stellt M. fest (s. u. II, 2), dass es zwei Ungewordene nicht geben kann, weil sie dann entweder Teile Eines Ganzen, also Eins, oder zwischen ihnen noch ein Trennendes ist (c. 5); oder aber sie wären in einander, dann entweder Gott von der Materie umfasst und in noch Ungeordnetem und Ungestaltetem, kleiner als die Materie oder doch unfähig sie zu bilden, oder die Materie wäre in Gott, somit Gott zerteilt oder ein Ort des Ungeordneten und Bösen (6, 1—6). Die Annahme einer ewigen Materie aber macht Gott auch gar nicht frei von der Urheberschaft des Bösen. Die ursprünglich qualitätslose Materie empfinge ja ihre von der Substanz zu unterscheidenden Qualitäten erst von Gott durch die Schöpfung (7, 1—8). — Sich nunmehr der Untersuchung über den Ursprung des Bösen zuwendend [1]), zeigt M., dass das Böse als Qualität nicht eine Substanz ist, sondern etwas von einem andern Gewirktes. Der Mensch wird böse durch das was er tut, nicht durch das was er ist; durch eine Handlung geworden, ist aber das Böse nicht ungeworden (8, 1—15).

Nun greift der Gefärte in die Verhandlung ein. Er gesteht zu, dass, wenn Gott der qualitätslosen Substanz ihre Qualitäten verliehen hat und diese böse sind, Gott der Urheber des Bösen ist (9, 1). Aber es gebe gar keine qualitätslose Substanz, selbst Qualitätslosigkeit sei eine Qualität, daher das Böse aus der Materie und nicht von Gott (9, 2 f.), Gott sein Urheber (9, 2. 3). — M. lobt Willigkeit und Eifer des Gefärten; denn nur sorgfältige und sachentsprechende Verhandlung erziele wirkliche Ueberfürung (9, 4). Dass die Materie Qualitäten besitze, kann er aber nicht zugestehen. Denn — so fürt er aus — bei einer anfangslosen Materie kann Gott nur inbetreff der Qualitäten Schöpfer sein; er trägt somit die Schuld, weil er bei der Bildung die Materie, die nun erst eine Empfindung davon gewonnen hat, zum Teil böse bleiben liess, obwol er, der die Macht über alles hat, es ändern konnte (10. 11). War ferner die Materie einfach, so kann die zusammengesetzte Welt nicht aus ihr geworden sein; wenn zusammengesetzt, so aus mehreren Einfachen, also nicht ungeworden; sind dies die vielen Einfachen, so gibt es viele Ungewordene (12, 1 ff.). Auch kann das in der Welt einander Entgegengesetzte nicht Eine Materie oder aus Einer Materie sein.

Der Nachweis, dass die Materie nicht ungeschaffen ist, ist somit erbracht [2]).

---

1) 8, 1 S. 22, 3 f. *ἐπειδὴ δὲ πόθος ἐστί σοι περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως ζητεῖν, ἐπὶ τὸν τούτων ἐλεύσομαι λόγον.*

2) 12, 9. 13, 1 *πρὸς γὰρ τὴν ἀπόδειξιν τοῦ μὴ τὴν ὕλην ὑπάρχειν αὐτάρκως εἰρῆσθαί μοι φαίνεται. ἐπὶ δὲ τὴν τῶν κακῶν ἐξέτασιν ἔρχεσθαι δεῖ καὶ ἀναγκαίως ἀναζητεῖν τὰ παρὰ ἀνθρώποις κακά.*

Daher geht M. zur Frage nach dem Bösen in der Menschenwelt über (13 S. 38, 11 ff.). Sind *τὰ παρὰ ἀνθρώποις κακά* Formen oder Teile des Bösen? Sind sie dessen Formen, so ist das Böse selbst identisch mit ihnen, denn das *γένος*, also auch das Böse, hat seinen Bestand nur in seinen Einzelformen (13, 2). Somit ist das Böse geworden, da ja seine *εἴδη*, wie Mord, Unzucht etc., geworden sind. Nennt man aber die Erscheinungen des Bösen Teile des Bösen (13, 3), so ist ja das Ganze nicht one die Teile, auch unmöglich ein Teil geworden und ein Teil ungeworden; und da der Teile des Bösen Täter der Mensch ist, so wäre Gott der Urheber dessen, dass das Böse vollständig geworden ist (13, 4). Nun ist aber das Böse eine Handlung, somit geworden, weil getan von dem Menschen; er aber, der sie wirkt, ist böse nicht als Substanz, sondern nach seinem Willen.

Weitere Fragen und sachgemässe Verhandlung sollen die Warheit noch völliger ans Licht bringen. Beide sich Unterredenden erwarten von solcher „der Warheit gemässen Verhandlung" fortan nicht mit blossem Meinen sich „an das Ware zu halten, sondern durch genaue Erforschung" (14, 1. 2).

Gott ist gut, gerade auch in der Bestrafung des Bösen, also nicht Schöpfer des Bösen (14, 3. 4 S. 42, 1 ff. Ezn. I, 580 ff. S. 42). Das Böse aber ist seinem Wesen nach nicht Substanz, sondern Accidenz, weil an die freie Wal eines jeden geknüpft. Aber wie, an wem und woher ist es Accidenz (14, 5. 6)? — Nichts ist böse durch seine Natur, sondern durch die Weise des Gebrauchs. Dies gilt von der geschlechtlichen Verbindung von Mann und Weib, vom Töten, Nehmen, der Gottesverehrung etc. Die Absicht des Handelnden entscheidet (15, 1—7, vgl. Ezn. I, 596—643). — W o h e r aber im Menschen der Trieb zum Bösen? — Jedenfalls nicht von Gott. Vielmehr hat allein der Mensch im freien Willen, der vorzüglichsten Gabe, die Macht erhalten, zu gehorchen, wem er will, damit er durch freiwilligen Gehorsam noch Besseres als Lon empfange (16, 1—6. Ezn. I, 644—683). Bei solcher Ehrerweisung hat Gott den Menschen nur durch das Gebot ermant, um seine Wal zum Guten zu lenken, wie etwa ein Vater den Son zum Lernen. Dies Gebot nimmt ihm nicht seine Freiheit, sondern soll ihm für seinen Gehorsam die ewige Unverweslichkeit eintragen, die nur gerecht gegeben wird, wenn auch ungehorsam zu sein möglich ist (16, 7—10. Ezn. I, 683—708). — W o r i n bestand aber die Walfreiheit des Menschen? Nicht in der Macht, ein bereits vorhandenes Böse zu wälen, sondern darin, dass er auch nicht gehorchen konnte. Seinen Anfang nimmt das Böse durch das einzige Böse, den Ungehorsam. Dieser aber ist nicht ungeworden, da geworden ist, der ihn vollbringt. Und nicht von Gott hat der Mensch dieses Bösesein empfangen, sondern durch Belehrung ist er, nach Jer. 13, 23, zum Ungehorsam angeleitet worden (17, 1—4. Ezn. I, 709—729).

Die Belehrung zum Bösen ward dem Menschen von der Schlange, aus Neid, weil Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen; Gott freilich, der dem Teufel nichts entzog, ist auch dadurch nicht Urheber des Bösen (17, 4—6. Ezn. I, 736—761). — Aber woher hatte der Teufel die K e n n t n i s des Bösen? — Nicht aus einem, zuvor ja nicht vorhandenen Bösen, sondern aus dem Verbot,

der Drohung und der Verurteilung Gottes Gen. 2, 17. 3, 14 ff.; wie jemand, der das Schädliche aus der Verordnung des Arztes inne geworden, eben dazu verfürt, aber one Schuld des Arztes (18, 1—7. Ezn. I, 763—834).

Neid auf die dem Menschen erzeigte grössere Ehre ist also die Ursache der Verfürung; das Böse aber der Ungehorsam, wie bei Israel Num. 13. 14 (18, 8. 9. Holl, a. a. O. [s. o. S. 5] S. 196. Ezn. I, 835—842). Der Teufel aber war durch seine vernünftige Anlage wol befähigt zu erkennen, „dass das Böse ist, sich dem Willen Gottes zu widersetzen", one dass zuvor ein Böses gewesen, und der Mensch hat mit freiem Willen sich zum Lernen des Bösen hingegeben (18, 10 ff. Ezn. I, 843—868). — Hat aber Gott den Teufel geschaffen, oder hat dieser sich selbst zum Bösen gewandt und wird daher mit Recht gestraft (19, 1—3. Holl S. 196. Ezn. I, 869—888)? — Von Natur „eine zum Besseren dienende Kraft" ist der Teufel durch eigene Wal Teufel geworden und hat aus Neid gegen den Menschen, selbst ungehorsam, den Menschen Ungehorsam gelehrt. Er ist somit ein Abtrünniger und Rebell, nach Jes. 27, 1. Von Gott geschaffen und als Geschöpf der Wandlung ausgesetzt, aber einst nicht böse, ist er zu dem übergegangen, was er zuvor nicht war. Somit ist das Böse nicht substantiell, denn die Substanz ist stets „dieselbe bleibend" (19, 4. 5. 6. Ezn. I, 878—911). — Aber wusste Gott nicht, als er den Teufel schuf, um dessen Abfall (19, 7. Ezn. I, 912—920)? Auf diese Frage des „Gefärten" erwidert M., dass wie ein Nichtwissen „fremd ist . . der göttlichen Natur", so auch Gottes Vorherwissen ihn noch nicht schuldig macht. Vielmehr hat Gott im Hinblick auf den zukünftigen Erlass der Sünden zur Offenbarung seiner Güte den Teufel geschaffen, da nur am Bösen das Gute als solches erkennbar wird und der Mensch lernt, Gott mit freiem Willen zu dienen (19, 8. 9. 10. Ezn. I, 921—937). — Ein neuer Einwand: Warum hat Gott nicht den Teufel sofort, nachdem dieser „sich als böse gezeigt und die Güte Gottes den Menschen offenbar geworden war, getötet, damit nicht noch mehr Menschen sterben"? — Solch eine gewaltsame Vernichtung eines Geschöpfes wäre nichts Grosses gewesen. Auch hätten die Späteren die Woltat Gottes nicht erkannt und hielten sich für durch sich selber gut. Vielmehr sollten alle Menschen „das Wissen des Besseren" empfangen, und ein Mensch Gottes den Teufel besiegen. Wie ein Lehrer seine Schüler unterrichtet, so dass dieser selbst den Gegner besiegen kann, freilich nur wenn er der Lehre treu eingedenk bleibt, so hat Gott „durch seine Gebote seine Menschen mit dem Widersacher gut zu streiten gelehrt"; wer nun jene vernachlässigt wird mit Recht verurteilt, der Teufel aber verliert von den „Schülern Gottes" besiegt den Rum seines alten Sieges (20, 1—8. Ezn. I, 938—934) [1]).

Ist somit erwiesen, dass nicht in einer ewigen Materie der Grund des Bösen zu suchen ist, sondern in einer freien Tat des Menschen, so erübrigt noch die Frage, warum denn Gott diese materielle Welt geschaffen. — Nicht

1) 20, 8 S. 58, 17 f. „Hier aber nehme ein Ende die Verhandlung, welche vom Bösen". Hier endet vorläufig auch Ezniks Entlehnung aus Methodius.

den Rat Gottes ergründen will M., sondern nur seine Meinung vortragen (21, 2)[1]. Er nennt das kunstvolle Vermögen und die Güte Gottes, die sich, weil sonst nutzlos, auch äussern mussten (21, 3–6. Holl S. 196 f. Ezn. II, 678—710 S. 168 f.), und zwar in der Gewärung des Seins an das Nichtseiende, aber auch in der Verheissung von noch Besserem. Ferner aber sollte Gott auch durch die Weltschöpfung erkennbar werden, deshalb ist die Welt wegen des Menschen erschaffen wie dieser wegen Gottes (21, 7. 8. Holl S. 197. Ezn. II, 711—721). Schon vor der Schöpfung im Geist der Potenz nach sein Werk in sich tragend, hatte Gott sein Vermögen und seine Güte nie ungenutzt, aber sie auch bekannt zu machen, schuf er den Menschen, zur Erkenntnis seiner Güte (21, 9. Holl S. 197 f. Ezn. II, 722—729).

Somit hat Gott der Materie auch das Sein, nicht blos die Bildung gegeben; nicht hat er nach Menschenart etwas ihm Gleichewiges verwertet, sondern er ist Schöpfer auch der Substanzen selbst (21, 10. 11. Holl S. 198. Ezn. II, 730—742). „Solcher Erklärungen werde Erzäler. So preise Gott wie er selbst will. Denn nicht will ich Hörer sein ungöttlicher Erklärungen“ (21, 12. Ezn. II, 743—745).

Mit Recht heisst diese Schrift in der slavischen Uebersetzung: „Von Gott, von der Materie und vom freien Willen“. Sie gilt der Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Annahme einer ewigen Materie zur Erklärung dieses Ursprungs.

3. De resurrectione.

Zum Teil in änlicher Anlehnung an Platos Protagoras wie das Symposion an Platos gleichnamige Schrift, eröffnet M. sein Werk über die Auferstehung. Mit Proklus von Milet sei er nach Patara gewandert, wo Theophilus durch den Sturm für einige Tage festgehalten worden. Er findet denselben in einem Lehnsessel sitzend in der vordern, zur Heilstatt dienenden Halle des Hauses des Arztes Aglaophon. Dieser wandelt auf und ab, dagegen auf dem Boden sitzen Sistelius, Auxentius und Memmian und einige andere um Theophilus und unterreden sich mit ihm über die Natur des Leibes und über die Auferstehung, wärend er ihre Fragen beantwortet. Als Aglaophon des M. (Eubulius) und Proklus ansichtig wird, freut er sich ihres Kommens; M. soll Richter sein in einem Streit zwischen ihm und Sistelius über die Auferstehung des Fleisches (I, 1, 1–4). M. wendet, seine Worte an Auxentius richtend, bescheiden ein, dass vielmehr die Besseren und Weiseren das Wort haben sollten (1, 5). Doch Auxentius urteilt, es gebüre sich, dem Wunsche des Aglaophon nach einer Verhandlung über die Auferstehung Folge zu geben (1, 6), und Memmian stimmt zu: Aglaophon und M. wollen verhandeln, Theophilus Richter sein (1, 7). Sistelius aber will, dass die Sache gründlich und one die Absicht zu glänzen untersucht werde. Daher solle jeder der Reihe nach sein Verständnis dem Theophilus zur Prüfung vor-

1) Irrig steht in meiner Methodiusausgabe S. 58 Cap. 22 statt 21.

tragen. Der Heterodoxe möge beginnen, alle Probleme in logischer Verknüpfung vorlegend, ein Vertreter der kirchlichen Lehre erwidern (2, 1—4); Sorgfalt und nur das Streben nach Warheit solle die Verhandlung bestimmen (2, 5. 6 u. S. 349, 3). — Alle pflichten bei. Theophilus ordnet dem Vorschlag entsprechend an, dass zuerst die Gegner reden sollen, Aglaophon weil Arzt über die Natur des Leibes, dann M. (Eubulius). „Indem der geistige Widerstreit ausgekämpft wird, wird das Ware, wie das lebendige Gold im Feuer geprüft, hervorleuchten“ (3, 1). Mache eine solche Verhandlung auch die häretischen Satzungen bekannt, so schildere ja auch der heilige Geist Prov. 7, 5 ff. (vgl. 9, 14) die Weise der Bösen unter dem Bild der Bulerin und gebe Sap. 2, 1 ff. „ein Bild derer, die sagen, dass Alles aus von selbst Gewordenem und one Vorsehung hergerichtet worden sei“ (3, 2—8).

Aglaophon beginnt[1]. Der Leib ist jenes Kleid von Fellen Gen. 3, 21, mit dem Gott erst den Gefallenen bekleidet hat, eine Fessel und ein Grabmal; Threni 3, 34. Ps. 146, 7 dafür der Beweis (4, 2—5). Durch die Begierde im Leib ist die Seele am Guten und voller Erkenntnis behindert (4, 6 ff.), er daher unvereinbar mit dem Leben in der Gottesgemeinschaft des Paradieses (5, 1 f.). Durch das Fleisch erst empfänglich für die Sünde, erhält die Seele diesen als Folter, Gefängnis und Strafe, aber auch zur Prüfung und Läuterung (5, 3 ff. 6, 1). Unmöglich kann sie daher im Reich des Lichts das Joch des durch seine Lüste beschwerenden und abwärts ziehenden Leibes, die Quelle alles Bösen, wieder auf sich nehmen (6, 2. 3). Seine Bedürfnisse widerstreiten dem engelgleichen Leben im Schauen Gottes (7, 1 ff.). Mit Himmel und Erde muss auch der Leib vergehen, der eines leiblichen Standorts bedarf (8, 1 ff.). — Zu diesen Gründen des christlichen Glaubens kommen noch philosophisch-naturwissenschaftliche. Der Leib ist immer im Fluss: Welcher steht nun auf, der des Jünglings oder der des Greises? Er nimmt zu und ab; wie die Bäume aus der Erde die Narung ziehen, so der Mensch aus den Speisen — auch Hippokrates lehrt so —; ein beständiger Kreislauf hat daher statt (9, 1—15). Unter solchem Wechsel bleibt nur die Wesensform des Leibes; das Auferstehen von anderem ist der himmlischen Herrlichkeit Gottes unwürdig (10, 1 ff.). Und welcher Leib soll denn auferstehen? Der erschöpfte oder ein neuer, der unreine oder ein reiner? Soll der eine für den andern leiden oder gekrönt werden (11, 1 ff.)? — Somit steht nicht das Vielgestaltige dieses Leibes auf. Klagt doch über ihn die ganze Schrift: 2 Cor. 4, 16. 5, 1. Ps. 120, 5. Röm. 7, 24. Hi. 3, 3. Jer. 20, 14. Eccl. 4, 2. 12, 7. Gen. 6, 3. Jes. 40, 6—8 (1 Ptr. 1, 24). 2 Cor. 5, 6. 8. 1 Cor. 15, 50 (12, 1—9).

Proklus sucht auch mit philosophischen Beweisgründen die Ausfürungen des Aglaophon zu ergänzen. Der Leib, aus den vier Elementen gebildet, kehrt beim Tod wieder in dieselben zurück; wie soll nun von denselben Teilen dasselbe Fleisch wiederhergestellt werden, oder das so in die Elemente Aufgelöste

---

1) Hier handelt es sich nur um Aufzeigung des Gedankengangs. Die Darlegungen im Einzelnen s. u. II, 6.

unvermischt mit anderem bleiben und in den frühern Bestandteilen auferstehen (14. 15)? Es ist aber nicht dasselbe, wenn nicht wieder aus denselben Teilen bestehend. Da dies unmöglich, so würde das wiederhergestellte Fleisch nicht dasselbe sein, mit einem anderen die Seele gearbeitet haben oder unterlegen sein und mit einem anderen gekrönt oder verdammt werden (16. 17, 1). Somit ist „zu bekennen, dass man den geistigen und nicht zusammengesetzten Leib empfange, mit dem auch im Himmel möglich ist zu bleiben" (17, 2). Wer es bestreitet, ist zu einer Widerlegung verpflichtet. Auch die Geschichte des Jonas enthalte eine solche nicht. Man suche vielmehr nur zu übertäuben. Und doch sei Verkehrtes gerade von Männern der Kirche gesagt betrübend. Origenes habe gezeigt, dass der Leib, einmal „durch Verwesung in Vieles zersplittert wie ein Tongefäss, zum zweiten Mal von denselben Bruchstücken nicht gesammelt wird" (18, 1 ff.). Daher sei die Verhandlung weiter zu füren, bis das Ware vollständig geschaut wird (18, 6). Origenes habe jene Meinung als „fremd dem apostolischen Glauben an die Auferstehung" erwiesen, und zwar „nicht nur wie erwägend oder untersuchend", sondern in zuverlässiger Ueberfürung. Um die Hörer zur Erkenntnis der Warheit, an der sie sich noch ärgern, zu leiten (19), teilt Proklus Cp. 20—24 des Origenes Erklärung des 10. Stichos des 1. Psalms mit[1]). Eine Fülle von Unzuträglichkeiten schliesst darnach jenes Verständnis der Auferstehung des Fleisches auf Seiten der Einfältigen, die sich immer nur auf die Allmacht Gottes zurückzuziehen pflegen, in sich. Steht alles auf, was je zum Leib des Menschen gehört hat, oder der letzte Leib? Und wie steht es mit dem von Tieren Verzehrten, die vielleicht selbst wieder von Tieren oder Menschen verzehrt worden sind (20)? Auf Ez. 37. Mt. 8, 12. 10, 28. Röm. 8, 11 pflegt man sich zu berufen (21). Aber einem stets wechselnden Strom gleicht der Leib, dessen ihn charakterisierendes *εἶδος* allein bleibt; der durch dieses gebildete geistliche Leib wird der dem zukünftigen Aeon entsprechende Ort der Seele sein (22. 23). In Erörterung oder unter Verwertung der Stellen Ps. 141, 7. 22, 15. 6, 3. Ez. 37, 11. Mt. 8, 12. Ps. 3, 8. 58, 6. Mt. 10, 28. Röm. 8, 11. Col. 3, 4. Joh. 6, 63. 1 Cor. 15, 35 liefert Origenes den Schriftbeweis für seine Lehre (24).

Auch die Aussagen der Schrift — so fährt Proklus fort — sind nicht von dem materiellen, sondern von dem geistigen Leib zu verstehen, in dem nur erhalten bleibt, was ihn auch schon gegenwärtig charakterisirt (25, 1 f.). Wie ein Schlauch, bei dem Wasser zu und abläuft, trotz dem wechselnden Inhalt die gleiche äussere Gestalt behält, so erscheint auch der Leib stets als der gleiche durch dasselbe *εἶδος*, obschon das Fleisch keinen Moment dasselbe ist. Bleibt aber schon jetzt nur *ὁ χαρακτὴρ κατὰ τὴν αὐτὴν μορφήν* derselbe, so auch alsdann nur das *εἶδος* in einem unvergänglichen, leidenslosen und geistigen Leibe, wie der Christi, des Moses und des Elias bei der Verklärung (25, 3 ff.). Gegen die Geltendmachung der Analogie des auferstandenen Leibes Christi nach Apc.

1) Auch hier s. das Nähere unten II, 6.

1, 5. 1 Cor. 15, 20. 1 Th. 4, 14 ist an die sündlose Empfängnis des Leibes Christi zu erinnern (26).

Methodius, gleichsam überflutet von den Worten seiner Gegner, atmet auf wie ein aus den Wellen Auftauchender. Den Auxentius erwält er sich zum Mitkämpfer, damit doch zwei gegen zwei streiten. Nur mit Redekünsten hätten jene gleich lonsüchtigen Sophisten zu überreden gesucht, statt mit Sorgfalt nach Warheit zu streben (27, 1 ff.). Früher habe man sich der Kürze in der Auslegung befleissigt, nicht auf Ergötzen, sondern auf den Nutzen gerichtet und glaubend, dass Gott kann, was er verheissen. Jetzt, wo alle die Schrift erklären, vergesse man in Wissensdünkel und Schönrednerei, lieber lehrend als lernend, dass, wie die Heilkunst zeigt, nicht die Dinge wegen der Worte, sondern die Worte um der Dinge willen da sind, damit Vernunft und Wort, Sitten und Zunge harmoniren (27, 3. 4). Nach dem Gerechten und der Warheit, nicht nach Rum ist zu trachten (27, 5). Mit Worten sich schmückend gleich den Sirenen (28, 1) bilden die Sophisten der Irrlehrer die Warheit nur nach, wie Maler die Schiffe und Schiffsleute. Ihre Farben abkratzend zeigen wir, dass es sich nur um eine mit Zeichnungen zur Ergötzung geschmückte Wand handelt. — Auxentius stimmt dem bei und wünscht, dass M. zunächst die Verhandlung füre (28).

M. wendet sich in seiner Entgegnung I, 29—II, 8 zuerst gegen Aglaophons Deutung der Tierfelle Gen. 3, 21 auf den Leib. Im Widerspruch mit sich selbst lasse Aglaophon die Seele leiblos gesündigt haben, und doch soll sie für sich selbst nicht sündigen können und vom Leibe getrennt bleiben müssen, um nicht wieder zu sündigen (29, 1 ff.). Aglaophon erkennt den Einwand an: die Seele ist sich selbst Ursache der Sünde, könnte also auch one ihn sündigen, und die Beziehung der Tierfelle auf den Leib ist ungerechtfertigt (29, 8). — Aber ist der Leib nicht Fessel, Gefängnis, Grabmal? Es handelt sich hier um Fragen der Glaubenslehre, somit um das Allerwichtigste, wo nur Rücksichtnahme auf die Sache gilt und wertvoller ist, überfürt zu werden als zu überfüren. Ist der Leib Ursache von allem Bösen und das Hindernis der Richtung der Seele auf das Gute (30)? Ist er Fessel, so nicht Ursache der Sünde, sondern Erziehungsmittel. Der Gestrafte hat ebenso Gewinn wie der von den Aerzten Geheilte, denn er wird bestraft, damit er vom Sündigen aufhöre; eben dies der Zweck der Strafe. So soll die Fessel den Trieb zum Bösen vernichten, indem sie hindert den Begierden zu folgen (31, 1 ff.). Dient aber tatsächlich der Leib der Seele zur Sünde, so ist er keine Fessel, sondern wirkt mit zum Guten oder zum Bösen (31, 6 f.). Eine Fessel ist nicht Gehilfin zum Sündigen, sondern hindert daran. Der (gefallene) Mensch aber nahm zu an manigfacher Sünde. Wie hätte Gott der sündig gewordenen Seele den Leib gegeben, damit sie noch mehr sündige (32, 1 ff.)? Die Gebote Deut. 30, 15. Jes. 1, 19 zeigen den Menschen als freien Willens. Somit sind die Seelen nicht durch den Leib an die Erde Gebundene, und würde dieser nicht auch im zukünftigen Leben ans Verderben fesseln (32, 5 ff.). Threni 3, 34. Ps. 146, 7 gehen nicht auf die Verbindung der Seele mit dem Leib; die Erstgeschaffenen lebten in diesem, als sie noch die Unsterb-

lichkeit genossen (33). Somit ist der Beweis geliefert, dass der Leib nicht Fessel noch Gefängnis ist (33, 3).

Als Gott das All wohlgeordnet schuf, harmonisch gestaltete und manigfaltig ausstattete, da hat er es gleichsam als Haus dem Menschen bereitet, der Nachamung seines Bildes, dem Standbild im Tempel, zugleich Leib und Seele, von ihm zur Unsterblichkeit erschaffen (34, 1 ff.), wie dies auch die Schrift Gen. 1 (2) zeigt (34, 5). Ihm allein ward die Einhauchung aus der unsterblichen Wesenheit selbst, Gen. 2, 7. Ihm ward daher zu herrschen verordnet und die Gestalt des urbildlichen Bildes des Vaters (35, 1 f.). Darum hat Gott auch diesem seinem Kunstwerk Unvergänglichkeit zu geben versucht, wie ja auch ein Phidias dem seinen (35, 3 f.). Sterblich geworden ist aber der zum Bild der Ewigkeit Gottes geschaffene Mensch zufolge seines freien Willens. Der Neid des Teufels hat nach Sap. 1, 13. 2, 24 das Böse und den Tod in die Welt gebracht (36, 1. 2). Aber woher stammt der Neid und woher der Teufel? Gott kann den Teufel nicht böse geschaffen haben. Aber auch ungeworden kann dieser nicht sein, denn er wird gestraft und Gott allein ist ungeworden, Jes. 44, 6. Joh. 5, 19, und ihm sich Widersetzendes verlöre seinen Bestand durch Gottes Macht (36, 3 ff.). Vielmehr war der Teufel — wie schon Athenagoras sagt — der mit der Verwaltung der Materie und ihrer *εἴδη* betraute Engel, wie diese ja Gottes Vorsorge in den einzelnen Gebieten auszurichten haben (37, 1. 2). In Hass gegen den Menschen handelte er aber böse durch schlechten Gebrauch seiner Walfreiheit, fiel, Jes. 14, 12, und ward der Urheber alles Bösen (37,3 ff.). — Dagegen der Tod ward „zur Besserung erfunden", wie ein Heilkraut dem Kranken (cp. 38—45). Er ist etwas Gutes wie die Züchtigung den Knaben. Dem selbstmächtigen Menschen war er für die Uebertretung gedroht. Als dieser durch Ungehorsam gegen Gott die vom Teufel ausgehende Bosheit in sich aufnahm, hat ihn Gott mit der Sterblichkeit, den Kleidern von Fellen, bekleidet (38). Sie sind nicht der Leib, den der Mensch ja schon zuvor hatte, Gen. 2, 23; das widerstritte Christi Wort Mt. 19, 4, wie Gen. 1, 28. 2, 7 (39, 1 ff.). Warum denn die Verhinderung, vom Baum des Lebens zu essen Gen. 3, 21 ff., wenn der Leib der Unsterblichkeit unfähig ist? Vielmehr sollte die Sünde mit dem Leib aufgelöst und getötet werden, der Leib darnach auferstehen (39, 5 ff. 40). Wie eine Wildfeige im Tempel nur unter Lösung und Neufügung der Steine ausgerottet werden kann, so wird auch die im Menschen, auch noch dem Getauften, wenigstens als Begierde lebende (Röm. 7, 18 ff.) Pflanze der Sünde erst durch den Tod des Leibes mit der Wurzel vernichtet (41, 1—42, 2). Als ein Heilkraut hat diesen Gott erfunden zu ihrer gänzlichen Austilgung (42, 3). Wie ein Künstler ein verunstaltetes Bild wieder in seinen Stoff auflöst, um es unversehrt wiederherzustellen, so Gott den Menschen, um durch Tod und Auferstehung alle Makel und Verunstaltungen zu vertilgen, nach Jer. 18, 3 ff. (43), und ihn durch seine Allmacht (Röm. 9, 21) in der Auferstehung schön wie zu Anbeginn zu gestalten, nach Dan. 12, 2 (44, 1 ff.). Die Austilgung der Wurzel des Bösen wird erst durch jene Auflösung des Leibes erfolgen, denn nur das Fruchtbringen des Bösen kann der Mensch verhindern

und trägt dafür, weil freien Willens, die Verantwortung (44, 4 f. 45, 1 f.). Nur ist Röm. 9, 20 recht zu verstehen (45, 3 f.). Somit ist der Tod als ein Heilkraut erwiesen (45, 5 f.). Das besagen die Worte Deut. 32, 39 vom Töten und Lebendigmachen und Röm. 8, 35 ff.; der Sünde abgestorben sollen wir Gott leben (46).

Andern Einwänden begegnet nun M. (47 f.). Sagt man, dass alles Gewordene krankt durch Bedürfnis und Begehren und als der Leidentlichkeit unterworfen, daher auch der Mensch nicht leidenlos und unsterblich sein könne (47, 1), so sind doch auch die Engel und die Seelen geworden und dennoch nicht sterblich (47, 2). — Die vermeintliche Vernichtung des Alls ist vielmehr nur eine Läuterung durchs Feuer, vgl. Sap. 1, 14. Röm. 8, 19, eine Erneuerung der Creatur, um mit uns zur Freiheit zu gelangen, Jes. 52, 2. 66, 22. 45, 18. Röm. 8, 22 f. (47, 3 ff.). Zum Sein und Bleiben ist die Welt bestimmt, aber freilich als eine neue (47, 8). Mt. 24, 35. Ps. 102, 27. Jes. 51, 6 künden die Verwandlung an, vgl. 1 Cor. 7, 31, für welche die Schrift den Ausdruck *ἀπώλεια* liebt. In der *ἐκπύρωσις* wird die Welt neu geschaffen, nach Ps. 104,30, für die erneuerten, leidenslosen und engelgleichen Menschen (48).

Der Vergleich mit den Engeln Mt. 22, 30 beweist noch keine Leiblosigkeit (49—51). Wie die Ordnungen der Engel in den Himmeln bleiben, so der in den Zustand vor dem Fall zurückgekehrte Mensch in der ihm bestimmten Welt (49). Von Gott gewollt nach Seele und Leib bleibt auch er in dieser seiner Art bewart, Sap. 2, 23 (50). Nicht fleischlos, sondern ehelos, wie die Engel sollen die Auferstandenen sein (51, 1 ff.). — Was aufersteht ist das Gefallene Am. 9, 11. Jer. 8, 7, also die Hütte der Seele, das sterbliche Fleisch (51, 5 f.). Die Seele aber ist unsterblich nach Lc. 16. Sap. 3, 1, und in nichts hat Christus gelogen und auch Moses und Elias (Mt. 17) nicht als Scheinbild gezeigt (52). Der Leib ist demnach die gefallene Hütte Am. 9, 1, die wieder ersteht, gleich dem Erwachen vom Schlaf und Erwachsen aus erstorbenem Samen (53).

Aber sind nicht nach Ps. 66 die Seelen aus dem Paradies in den Leib wie in ein Gefängnis getan zur Strafe für frühere Sünden (54, 1)? M. kann hiergegen schon auf seine frühere Beweisfürung verweisen [1]), dass wenn der Leib Ursache der Sünde und Werkzeug, er schon vor der Sünde da war, wenn dies nicht, so unschuldig am Bösen und auch nicht eine Fessel zur Strafe (54, 2 ff.). Jene Deutung von Ps. 66, 10 ff. ist aber auch unzulässig (54, 6 ff.). Denn erstlich ist das Paradies ein bestimmter Ort auf der Erde; — 2 Cor. 12, 2 unterscheidet Paulus zwischen dem 3. Himmel und dem Paradies, und nicht aus dem Himmel ist Adam, der im Leibe gesündigt, vertrieben worden (55). Die „Geprüften" Ps. 66, 10 sind die Märtyrer, vgl. Sap. 3, 4—7. Ps. 124, 2—7 (56, 1 ff.), des Alten — David Ps. 26, 2, Abraham, Hiob, die 3 Jünglinge — und des Neuen Testaments; mit ihnen begehrt M. Jes. 43, 2 zu erfaren (56, 5 ff.).

Auch Röm. 7, 9 schildert nicht den Zustand vor dem Leib im Gegensatz

---

1) De res. I, 54, 2 *καθάπερ ἤδη καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐξεθέμεθα.* 54, 5 *δοκῶ μοι πλήρη ταῦτα ἤδη πάσης ἀποδείξεως δεδηλωκέναι.*

zu dem Verkauftsein durch ihn (57—II, 8). Ist die Seele unempfänglich für die Sünde, so nicht der Leib die Strafe für diese. Er wäre unnütz; es gibt dann keinen freien Willen und kein Gericht, das Sterben ist die Erlösung (57, 6 f.). Durch seine gezwungene Deutung von Röm. 7, 9 hat der Arzt (Aglaophon) sehr unärztlich und skythisch die rechte Zusammenfügung der Glieder verletzt. One Sünde, nicht one Leib lebte der Mensch im Paradies (58, 1 ff.). Ist die σάρξ Röm. 7, 5 der Leib, so war der Apostel Röm. 8, 4 ff. aus diesem Leben geschieden. Wie die σάρξ, so verwirft er auch den psychischen Menschen, und doch kann die Seele gerettet werden. Somit handelt es sich um den Trieb zu den Lüsten (58, 5 ff.); wie nach Röm. 8, 7 das φρόνημα τῆς σαρκός wegen seiner Richtung auf Unreinheit dem Gesetz nicht zu gehorsamen vermag (59, 1 ff.). Sonst könnte ja der Leib nicht zur Tugend gefürt werden, wie doch ein Johannes und Petrus und Röm. 6, 12 f. 19 beweisen (59, 4 ff.). Der Leib ist das Werkzeug der Seele zum Sündigen wie zur σωφροσύνη (60, 1 f.). Gegen den Trieb des Leibes zur Unreinigkeit, wie gegen den der Seele zum Ungerechten kämpft der Apostel, vgl. 1 Cor. 6, 13 ff., und auch der Leib kann untertan sein und das Reich Gottes ererben, 1 Cor. 15, 50. 53 f. Röm. 8, 11 (60, 3 f. 61, 1 ff.). Leib und Fleisch unterscheiden sich nur wie das Ganze und der Teil nach den Philosophen und der Schrift (62, 1 ff.). — „One Gesetz“, Röm. 7, 9, im Leib, Gen. 2, 7, lebte der Mensch im Paradies, one Begehren, weil one Verbot, Röm. 7, 7, erst an diesem weckte der Teufel die Begierde und unterwarf den Menschen dem Verderben (II, 1. 2, 1 ff.). Jetzt dem Teufel dienstbar muss dieser auch widerwillig, Ps. 19, 13 f. 2 Cor. 10, 5, Böses sinnen (2, 7 f. 3, 1 ff.). Doch nur auf begehrliche Gedanken bezieht sich Pauli Bekenntnis der Onmacht zum Guten (4); kämpfen wir auch gegen jene an in Gottes Waffenrüstung, Eph. 6, 11 ff. 2 Cor. 10, 5 (5, 1 f.)! — Zur Erklärung von Röm. 7, 18 fürt M. aus, dass seit der Uebertretung Triebe aus der Begierde dem Menschen einwonen, wie dem Gebot gemässe (6). Daher unterscheidet Paulus Röm. 7 ein dreifaches Gesetz: das des in uns gepflanzten Guten, das aus der Versuchung des Widersachers und das der Sünde in unserm Fleisch gemässe; es kommt darauf an, welches das Uebergewicht erlangt (7). Nicht vom Leib, sondern vom Gesetz der Sünde in den Gliedern will der Apostel Röm. 7, 22 ff. frei werden; hiervon befreit Christus 7, 25, dagegen starben auch vor Christi Erscheinen Ungerechte und Gerechte (8, 4 ff.). Aber Christus hat das geschwächte Gesetz des natürlich Guten in uns gekräftigt, die über das Fleisch herrschende Sünde besiegt (8, 7 f.).

Nun tritt Memmian ein — nicht wie nach I, 27, 1 zu erwarten stand Auxentius — und gibt zunächst eine naturwissenschaftliche Widerlegung (9—14). Er lehnt ab die Vergleichung der Bäume, die, weil one Verdauungsorgane, nicht Narung aus der Erde ziehen können, die sie dann auch aufzehren müssten (9). Die Leiber befinden sich nicht in stetem Fluss. Als Mikrokosmos ist der Mensch aus allen vier Elementen geworden: das Gesicht Ezechiels von den vier ζῶα, die Mischung Joh. 9, 6, die vier Farben der Maler sind des Zeugen (10). Unser Leib, aus Nichtseiendem geschaffen, wäre kein Werk Gottes, wenn one

Sein stets werdend und vergehend (11, 1 ff.). Es muss etwas sein, das bleibt und wächst (11, 5 f.); nur der Verlust der Säfte, und zwar nicht der substantiellen wird durch die Aufnahme der Speise und ihre Verarbeitung ersetzt, sonst müssten auch abgehauene Glieder zuwachsen (12). So ist auch das beim Aderlassen und der Menstruation abfliessende Blut und das in Krankheit hinschwindende Fleisch nicht das zum Bestand des Leibes gehörende (13, 1 ff.). Das bezeugt der Herr Mt. 9, 16, auch würden wir sonst nicht altern und blieben nicht die gleichen, gegen Jer. 1, 5 (13, 6 ff.), auch nicht der Seele nach, die ebenfalls dem Wechsel unterworfen ist (14, 1 ff.). Ist es ungerecht, wenn andere Leiber gesündigt haben und andere auferstehen, so noch mehr, wenn die Seele einen neuen Leib empfängt und nicht vielmehr den unsern nach 1 Cor. 15, 53 (14, 5 ff.).

Weiter argumentirt Memmian aus der Schrift. 2 Cor. 4, 10 ff. 5, 1 ff. will der Apostel nicht zurechtstellen, sondern vergewissern den Glauben an die Auferstehung und zwar in diesem Leibe. Das „irdische Haus" ist nicht der von Gott bereitete Leib, das σκῆνος, sondern unser gegenwärtiges kurzes Leben, für das alles mit Menschenhänden gemacht wird (Gen. 3, 19), im Gegensatz zu den Hütten, Lc. 16, 9, der Bekleidung jenes Lebens bei Gott, bis wir unser Haus empfangen. Diese Unsterblichkeit möchten wir empfangen, one den Leib abzulegen. Wenn nicht bloss von guten Werken erfunden, werden wir zum Herrn kommen durch Umschaffung unseres Leibes, in dem das Leben Christi offenbar werden soll (15. 16). — Wie aber ist 1 Cor. 15, 50 zu verstehen? Der scheinbare Widerspruch von V. 50 und 53 zeigt einen doppelten Sprachgebrauch von „Fleisch", — wie von „Welt" Col. 2, 20.1 Joh. 5, 19., vgl. Ps. 65, 11. 145, 15. Mt. 5, 45, und von „Gesetz". Daher ist Fleisch 1 Cor. 15, 50 der sündige Trieb zu den Lüsten, gemäss 1 Cor. 6, 9 f. Phil. 3, 19. Gen. 6, 3 (17). Den Leib, der zur Zucht dem übergeben war, das verwesen macht, hat Christus der Unverweslichkeit zurückgegeben nach 1 Cor. 15, 53. 42. Das Bild des Irdischen V. 49 ist das Sterben Gen. 3, 19, das des Himmlischen die Auferstehung Röm. 6, 4, nicht jenes das Fleisch, dies der geistliche Leib, denn Christus hat in unserm Fleisch 1 Cor. 15, 22 den Sterblichen zum Unsterblichen gemacht. Justin sagt mit Recht, das Leben überkomme das Sterbende, das Fleisch; nach 1 Cor. 15, 50 werde der Leib, das Sterbliche, zum Besitz der Unsterblichkeit (18).

Die Sterne aus den gleichen Elementen wie wir altern durch Gottes Befehl nicht, so kann auch durch Gottes Allmacht Sap. 11, 18. 22 f. unser Leib auferstehen (19). Bereitet doch Gottes Weisheit den Menschen aus dem Nichts eines kleinen und ungestalteten Samens. Leichter wird ein zerschmolzenes ehernes Gefäss in die frühere Gestalt gebildet als ein neues. Was ist mehr ein Tropfen Frucht oder ein gestorbener Leib (20)? — Das Laubhüttenfest Lev. 23, 39 f. kündigt die Auferstehung der gefallenen Hütte unseres Leibes an, Am. 9, 11, in Zusammenfügung der verdorrten Gebeine Ezech. 37, 4, da nach 1 Th. 4, 16 die Seelen ihre toten Leiber empfangen (21). — Die Langlebigkeit vieler Geschöpfe, das Nichtaltern von Israels Kleidern und Schuhen in der Wüste, ein grünender Baum am Krater des Olympus zeigen, dass Gott die von ihm als Gefärt der

Seele geschaffenen Leiber auch im Weltbrand erhalten, Sap. 16, 24, und wandeln kann, wie er will (22 f.). — Bilder von Königen geniessen stets gleiche Ehre. Entsprechen denen aus edlerem Metall die Ordnungen der Engel, so ist doch der Logos Mensch geworden, um dies zerstörte Bild wieder herzustellen (24). Ebenso weissagt das Jona Widerfarene die Auferstehung unseres Leibes (25).

Mit einer erneuten naturwissenschaftlichen Argumentation wendet sich dann Memmian gegen Proklus (II, 26—30). Dieser hatte erklärt, dass wie Bilder von Wachs, in anderes Wachs zerschmolzen, ihrer Substanz nach nicht wieder ausgeschieden werden können, so auch nicht die Substanz des in die Elemente aufgelösten Leibes (26). Aber selbst Menschen können alle Arten Wassers und allerlei Geschmolzenes, auch das mit Wasser vermischte Blut der Purpurschnecke ausscheiden; fünferlei Wasser soll eine Quelle zu Tiberias strömen lassen und aus dem Meer kehren die süssen Wasser durch die Sonne hinaufgezogen wieder zurück, Am. 5, 8. Eccl. 1, 7. Daher lehrt auch Johannes Apc. 20, 3 die Rückkehr der Toten aus den Elementen (27 f.). Die auch im Sichtbaren bezeugte „unermüdete Kraft“ des „Allgütigen“, Sap. 11, 23, und den „Urheber alles Seins“ nicht erkennend, bekleiden die Gegner die Seele mit einem Luftleib oder lassen nur die Form auferstehen (29). Die Griechen „haben die ware Philosophie verloren“ und lehren daher unphilosophisch Atome und Monaden in unendlicher Leere. Aber Gott könnte auch aus den Atomen denselben Leib wieder schaffen (30, 1 ff.). Die verschiedenen Elemente, aus denen das All zusammengesetzt ist, gehen nicht in einander über, denn nicht ist one Vorsehung das All erbaut und mangelt Gott an dem einen (30, 4 ff.). Aber es genügt der in Bezug auf die Wassersubstanz gegebene Nachweis (30, 10).

Im dritten Buch ergreift M. selbst das Wort. Nach Berufung auf Dan. 12, 2. Ps. 68, 7. 29. 2 Makk. 14, 4 ff. (es folgt eine Lücke im Text) weist er des Origenes (resp. Aglaophon) geistige Deutung von Mt. 10, 20. 8, 12 zurück. Auch einen feineren Leib der Seele vorausgesetzt, ist doch diesem sterbenden Leib die Auferstehung verheissen; aber zwei Leiber von entgegengesetzter Bewegung kann die Seele nicht haben. — Die weitere Widerlegung erfolgt an der Hand von des Origenes Erklärung des 1. Psalms. Nur die Form des Leibes, dessen Inhalt fliessend und stets wechselnd, soll nach diesem auferstehen; in ihr seien Moses und Elias auf dem Berg der Verklärung erschienen (3. 4). Aber gerade die Form des Leibes wechselt in den verschiedenen Altern. Moses und Elias können nicht in ihrem Auferstehungsleib erschienen sein, da dann Christus nicht mehr nach Apc. 1, 5. Col. 1, 18 der Erstgeborene von den Toten wäre; die Seele hat ihr εἶδος nie abgelegt, dies kann daher auch nicht auferstehen (5, 1 ff.). Die Söne der Witwe von Saraphtha und der Sunamitin und Lazarus standen auf, um wieder zu sterben (5, 8). Erschien Elias im Fleisch, so ist dies und die Wegnahme des Henoch ein Beweis, dass der Leib der Unsterblichkeit fähig ist (5, 9 f.). — Die Form kann überhaupt nicht one Leib erhalten werden, so wenig wie die eines eingeschmolzenen Standbildes. Wodurch auch immer die Scheidung erfolgt, one Leib bleibt auch die Form nicht (6, 1 ff.). Steht aber weder der

Leib noch seine Form auf, so ist keine wirkliche Auferstehung mehr. Ein durch ein solches von Gold ersetztes Bild von Erz ist nicht mehr dasselbe, und nach Einschmelzung umgebildetes Wachs zeigt nicht mehr die frühere Gestalt (6,8 ff.). — Mit derselben Form der Auferstandenen steht im Widerspruch, dass Origenes die Selbigkeit der Glieder verneint; ein der Seele entsprechender Leib muss dem ersten Leib gleichgestaltet sein. Ist kein Bedürfnis der Glieder, dann auch kein solches der Form. Auch die Erscheinung des Moses und Elias geschah in dem gleichen nur verherrlichten Leib (7). — Origenes will gemäss Ps. 3, 8. 58, 7. Gen. 49, 12 auch Mt. 8, 12 von geistigen Zänen verstehen; aber einige Stellen, wie Num. 11,33. Ps. 22,19 (vgl. Joh. 19,24). Lc. 3,11, fordern eine wörtliche, andere, wie Ps. 45,9. Jes. 61,10, eine geistliche Deutung (8). — Wörtlich zu deuten ist auch Ezech. 37, nämlich von der Auferstehung (9,1—12). So aber auch Ps. 141,7. 6,3 (9,13). Der Vergleich mit dem Weizenkorn lehrt, dass von demselben Korn ein eben solches geboren wird; das scheinbar Gestorbene wird nach 1 Cor. 15,36 zu Schönerem wieder lebendig (10). — M. trägt (11—15) noch nach, dass bei Origenes ja nur die Leiber der Heiligen verwandelt würden, nicht auch die der Sünder, die nach Dan. 12,2 doch nicht Christi Leib gleichgestaltet (Phil. 3,21) werden können; stehen nach Origenes die Sünder in verächtlichen Leibern auf, wie vielmehr unsere Leiber (11). Im Leib seiner Herrlichkeit — gegen Origenes — hat sich der Auferstandene, er, der niemals gelogen, seinen Jüngern offenbart; die Warheit dürfen wir nicht in ihren Worten Lc. 24,39. Joh. 20,27 zur Lügnerin machen (12). Schauten jene seine Herrlichkeit bei der Verklärung, wie vielmehr nun als die Vollkommenen (13,1 ff.). Dazu hat ers ihnen bezeugt Lc. 24,39; ebenso der Apostel 1 Cor. 15,1—6. 2 Tim. 2,8 (13,7 ff.). Dieser niedrige Leib wird auferstehen zur Herrlichkeit, Phil. 3,21 (14,1 ff.). Vor dem Fall ein Leib der Herrlichkeit, ist er jetzt ein Leib der Niedrigkeit; nur was stand, konnte fallen (14,4. 5. S. u.). „Jenen selben Leib, den er hatte, durchleuchtend, ward“ der Herr „geschaut“ Mt. 17,1. 2. Also ersteht auch unser Leib mit dem Schmuck aller seiner Glieder (14,6. 7). Wenn dies Menschenänliche, das Bild Gottes 1 Cor. 11,7, vernichtet wird, wird dann der auferstandene Leib rund, vieleckig etc. sein (15)? — Auch Moses empfing in dieser Gestalt das Erglänzen seines Angesichts Ex. 34,29. Die Verklärung ist daher vielmehr eine Wandlung zur Unverweslichkeit, damit wie unser Leib erniedrigt ward zur Unreinheit, so er nun erglänze Dan. 12,6 (13,1—4. Vielleicht gehört hierher 14,4. 5); die Wandlung des Begehrlichen, Unbesonnenen ins Leidenslose, Vollkommene, Geistige ist die Wiederherstellung, 1 Cor. 13,12. 15,42 (16,5 ff.), und zwar zu einem Leib, der die ganze Wirkung und Gemeinschaft des hl. Geistes fasst (16,9). — Gegen die Berufung auf Lc. 16,23 ff. und die Erscheinung Samuels 1 Sam. 28,12 (17) erklärt M., dass die Seele, weil für Leiden empfänglich, nicht gleich der göttlichen Natur, Joh. 1,18, leiblos ist, sondern einen Leib zur Hütte hat. Sich selbst widersprechend vernichte einmal Origenes die Form des Menschen und behaupte sie dann wieder im Hades. Ist aber die Seele dem Leibe gleichgestaltig, warum soll nicht auch der zukünftige Leib für sie in dieselbe Gestalt

geprägt werden (18)? Haben die Engel, obwol fleischlos, gesündigt, und haben auch Lazarus und der Reiche Glieder, warum soll dann ein auferstehender Leib zum Sündigen nötigen (19)? Das Fleisch, das nach Lc. 3,6 das Heil Gottes sieht, ist nach Gal. 2,16. Joel 3,1 nur das des Menschen (20). Die Deutung der Toten Röm. 14,9 in des Origenes Erklärung des Römerbriefs auf die nach der Taufe nicht Sündigenden widerspricht Joh. 5,25—29. 11,25 f. 1 Th. 4,16 f., wonach die Seelen der Gläubigen die Lebenden (21). Origenes selbst aber sagt, dass diesem toten Leib die Zusage der Auferstehung gelte, daher Christus Col. 1,18 der Erstgeborene von dem Toten heisse (22). — M. schliesst mit einem Gebet. Er preist die Ueberwindung des Todes durch Leiden und Tod des Leidens- und Todlosen (23,3. 4), rümt den Allmächtigen, der alles gemacht und hält durch seine vorzeitliche Weisheit (23,5). Durch den Erlöser anbetend fleht er um Vergebung der Sünden und Bewarung vor dem Gericht, aber auch in allen Anfechtungen (23,7 ff.). Er, der Arzt, möge Heilung schenken (23,11 f.)!

4. Ueber das Leben und die vernünftige Handlung.

Das rechte Verhalten in den Wechselfällen des Lebens bildet den Inhalt dieser Schrift. Sie geht aus von dem Murren vieler über den Wechsel des Lebens (1,1 S. 63). Das mache jedoch den zur Herrschaft über das Geschaffene bestimmten Menschen zum Knecht der Dinge (1,2). Es gilt vielmehr — so verstehe ich den Zusammenhang — im Reichtum den grossen Besitz für etwas Geringes halten, Armut aber als etwas der Enthaltsamkeit wegen Auferlegtes anzusehen (1,3). Wie nutzlos und verderblich ist zudem, sich gegen den unabänderlichen Rat Gottes zu sträuben, da man so einst die Strafe des Ungehorsams davon tragen wird, jetzt sich mit dem Gift der Trauer erfüllt (1,4). Beständiges gibt es nicht, sondern stets Wandel und Veränderung (1,5. 6; der Text ist undeutlich). Aber freiwillig nehmen wir alles an (1,7).

Wer dem, was Gott erwält, widerstrebt, ist des Todes würdig (2,1). Gehorchen ein Schiffer und Krieger ihren Herren, sind ein Stier, Ross und die andern Tiere untertan (2,2), wie sollte „ihr Vorgesetzter, der Mensch,“ nicht Gott gehorchen in freudiger Unterstellung und schnellem Ausrichten, weil des Befehls Gottes gewürdigt (2,3)? Wir mit der „Bürde von Erde“ belasteten Menschen freuen uns über das unsere Lust erregende Angenehme, aber Gott, der „will, dass der Mensch nicht umsonst gerettet werde,“ gibt uns nicht so viel von Lust, da uns zu reiche Ernärung untauglich macht zum Gehorsam (2,4 ff.). Ueberhaupt, wie Mühen den Leib festigen, so bereiten Leiden Seele und Geist zu hohem Begehrenswerten. Besser nach kurzem Leidem unaufhörlicher Güter zu geniessen, als umgekehrt. Denn jeder weiss, „dass das Nützliche betrübt und das Lust Bereitende Schaden bereitet“ wie beim Unterricht der Kinder (3,1. 2). Mühsale fördern die Jugend, das „Nichtschauen der zukünftigen Güter“ bringt „selige Frucht“ (3, 3). Gern und zuwartend erduldet man die Leiden ärztlicher Behandlung in Hoffnung der Genesung (3,4), geduldig und willig entsagend übt sich der Asket wegen der Siegespreise (3,5). Nicht sofort ist

deutlich wie jedes dieser Leiden unsichtbar zukünftigen Nutzen schafft; aber wir glauben dem Kundigen, dass es so sei (3, 6). „So haben wir auch gelernt, dass, was jenem wolgefällig ist, auch uns nützlich sei", denn ihm ist das uns (warhaft) Nützliche erwünscht (3, 7). Die Veränderungen des Lebens geschehen — wenn schon dies nicht sofort erkennbar — uns zum Nutzen; wir ändern beim Wechsel oftmals nur unsere Bedürfnisse. Bleibt anderen der Wechsel erspart, so doch nur bis zum Weggang (sc. aus diesem Leben), und nur die schon jetzt auf den Himmel Gerichteten haben ein Leben dort zu erwarten (3, 8. 9).

Zudem befindet sich alles in einem Kreislauf. Ein solcher ist der des Jares. Der Winter, manchen unerträglich, ist doch notwendig, damit die Erde Früchte bringe; nicht minder Sonnenglut, Regengüsse und der Herbst (4, 1 ff.). Sonne und Mond ändern sich; die Sterne kreisen am Himmel, selbst der Wagen wird gedreht durch den umfassenden Kreis (4, 4 ff.). Auch die Quellen senden ihr Wasser aus, das immer weiter dahinfliesst und sich mit anderm vermischt (4, 7). — Aus solchen Veränderungen der Natur lerne auch der Mensch nicht unveränderliches Bleiben zu lieben, sondern sich umzuschauen, um vieler Menschen Sinn zu erkennen und die Veränderungen im Leben vieler Menschen warzunehmen (5, 1 f.). Die Gottheit bestimmt solchen Wechsel nach ihrem Willen; dem Menschen aber gebürt es zu gehorchen (5,3). Solche Fürung ist Züchtigung der Liebe, sei es wegen Sünde, sei es uns davor zu bewaren (5,4). One Furcht ist daher allenthalben den Fusstapfen Gottes zu folgen, „vertrauend dem rechten Weg" (5,5). Die Zerstörung eines Reichs ist auch für die, die es nur hören, traurig; aber „da one Gott dies nicht geschah", so muss man statt zu trauern der Ursache des Geschehenen nachforschen, um daraus an Verständnis für das Kommende zu lernen, nämlich, „dass der Wille Gottes ist, dass die Gläubigen von ihm lernen, was er zugelassen" (5, 6. 7).

Somit ist bei allem Verlust zu erkennen, dass es sich nur um Zeitliches und nur zum Gebrauch, nicht als Besitz, Ueberlassenes handelt (6,1). Wer sich an das Gegenwärtige und wie ein Schatten Vergängliche hält, verliert auch das Ewige (6,2). Das Vergängliche und daher Zeitliche ist wie ein nächtliches Traumgebilde; die dagegen nach den kommenden Gütern Fragenden werden diese empfangen (6,3. 4). Die „vermeintlichen Güter hier sind ein Bild der warhaftigen", sie welken bald (1 Ptr. 1, 24 f.), denn Gottes Reich ist nicht geteilt, sondern nur zukünftig (6, 5). Lassen wir daher den Purpur und die gefüllten Speicher, die nur die Seele verderben (Lc. 12, 18. Mt. 16, 26) und begnügen wir uns mit mässiger Speise, des Herrn nicht zu vergessen (6,6). — Der Herr selbst, obschon Himmel und Erde erfüllend, liebte nicht das Verweilen, sondern „zeigte als Erster ein gutlebendes und nützliches Leben", indem er uns zum Heil sich Gottes entäusserte und das des Menschen anzog, und zwar arm und den hier Armen unvergänglichen Reichtum verkündigend, den Reichen, dass sie ihren Lon dahinhaben, Lc. 6, 20. 24 (7, 1. 2). Ringen auch wir nach den zukünftigen und unvergänglichen Gütern, die dagegen gering achtend, die der Herr, obwol er selbst sie geschaffen, dem bösen Geist überlassen, der sie seinen

Anbetern gibt (7,3 ff.)! Den schmalen Weg des Lebens sollen wir erwälen; Armut wie Verlust unserer Lieben bringt uns nur ewigen Gewinn (7, 6 f.). Ein Vorbild ist der „Verkündiger des Kommens des Heiligen“ mit seiner Nichtachtung des Irdischen in Kleidung und Speise, Mt. 3, 4, daher der Grösste Mt. 11, 11 (8, 1). Ebenso jene Witwe, die ihr ganzes Vermögen hingab (8, 2). Wer vollkommen will das Gesetz des Heils erfüllen, der wird es können durch Verzicht auf die Ehe oder Dargabe des Seinen Lc. 3, 11 und Dienen den Bedürftigen Mt. 10, 42. Jes. 58, 7; er wird, Mt. 25, 34, zur Rechten des Richters stehen als Son Gottes und im Frieden des ewigen Reichtums sich nären (8, 3. 4).

5. Ueber die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh, welche im Leviticus erwänt wird, mit deren Asche die Sünder besprengt wurden[1]).

Cp. 1—5 leitet die Abhandlung ein durch eine Ausfürung über den Segen des Leidens. M. geht aus von den ihm persönlich, unter treuer Teilnahme der angeredeten Frenope, wegen seiner Schriften über die Jungfrauschaft und über die Auferstehung widerfarenen Anfechtungen. Solche Verleumdungen wider die Frommen, die die Warheit annehmen und den Weg zur Unsterblichkeit wandeln, sind, wie an den Propheten sich zeigt, stets von den Dämonen ausgegangen, um von dem Schöpfer und Vater des Alls und seinem erst- und eingeborenen Son abwendig zu machen und die Seele an der Erkenntnis des wesentlichen Wortes und an der Befestigung durch das Verständnis der Schrift zu hindern und sie zu unvernünftigen Bewegungen und ungeistlichen Gedanken zu verfüren (c. 1). M. aber kennt seinen Helfer, Christus. Leiden wir zur Strafe früherer Sünden, oder zur Prüfung und Bewärung unseres Glaubens, es ist eine Gnadenerweisung Gottes gemäss Ps. 26, 2. Jak. 1, 2 f. Ebr. 11, 37. 2 Tim. 3, 12. Das in geringer Mühsal ungläubig gewordene Israel gelangte nicht zur Verheissung Ebr. 3, 17. Num. 14, 29 ff. Daher trenne uns nichts „von der Liebe der Weisheit“ (c. 2). Zuvor muss man mitleiden, um geehrt zu werden Ps. 40, 2. 33, 5 (53, 9). Pflügen und Säen geht der Ernte voran (2 Tim. 2, 12. Jak. 5, 7), stürmische Schifffart der Landung. Die Hindernisse des Wettlaufs, 1 Cor. 9, 24, sind kundig und kräftig zu überwinden. Josef, David, Daniel, Moses, Elias, Jeremias, Jesajas, Elisa, die Apostel sind Beispiele solchen Erduldens (3). — Nachdem er so gezeigt, dass

1) Ein von der kirchlichen Tradition überkommenes Thema behandelt hier M. Hieronymus, De vir. ill. 57 S. 35 ed. Bernouilli gedenkt einer Schrift des Origenesschülers Trypho De vacca rufa: Trifon, Origenis auditor . . in scripturis eruditissimus fuit. quod quidem et multa alia eius sparsim ostendunt opuscula, sed praecipue liber quem composuit de vacca rufa in deuteronomio etc. Dieser letztere hat auch in De dichotomematibus über Gen. 15, 9 gehandelt, offenbar eine ebenso die alte Kirche lebhaft interessierende Pericope. Wie bei Trypho der Schriftabschnitt dem Deuteronomium zugewiesen wird, so bei M. dem Leviticus. Auch Irenäus, Adv. haer. V, 8, 3 verwertet die Speisegesetze gegen die Häretiker. Ueber jüdische Tradition s. Harnack zu Barn. 8, 1.

zumal denen, die den Besitz des Logos erlangt haben, Prov. 31,8 (24,76), „nicht gebürt zu erschrecken vor zustossenden Unfällen“, wendet sich M. nunmehr zu Kilonia. Er rümt ihre ware Weisheit, nach Prov. 1,7, die als der enge Weg mit Anfechtungen verbunden ist, aber zu unverwelklichen Kränzen fürt Jac. 1,12. Mt. 16,26. Ps. 90,10. Die himmlische Berufung und viel Trübsale sind die Merkmale des Volkes Gottes Lc. 16,25. Bar. 3,26. 28. 4,3. Besonnenheit und Gerechtigkeit ist Gesundheit, Uebertretung Krankheit der Seele, wer ausharrt, erlangt „einen gesunden und gefestigten Sinn“ Ps. 66,10. 40,2. 2 Cor. 6,4. Hiob 40,3. Der bedüngte Baum bringt süsse Früchte Lc. 13,6. 8, so die angefochtene Seele Tugend Hiob 2,8. Mit Geduld nehmen wir an Verlust des Reichtums, Krankheit, Verleumdung 1 Cor. 11,32. 1 Tim. 6,11. Col. 3,2 (4. 5).

Cp. 6—15 gibt dann an der Hand der Erklärung von Num. 19, 14—21 eine Auseinandersetzung über das Wesen warer Reinheit und das geistige Verständnis der Schrift, gemäss Joh. 13,10. Mt. 23,25 (Lc. 11,39). Act. 10,15. Mt. 15,11 (Mr. 7,15), bes. Act. 10,28. 15,2—29. Mr. 7,4 (c. 6). Die Unterscheidung der Speisen geschah nicht, um durch Enthaltung von Fleisch das Leben rein zu machen, denn sonst wäre es unrecht, gerade die für uns arbeitenden Geschöpfe auch noch zu schlachten, was doch das Gesetz gestattet (7,1—3). Somit hatte jenes Gesetz vielmehr pädagogische Bedeutung, erziehend, wie Aerzte sich der Diät bedienen, zur Besonnenheit und zum waren Gottesdienst. Wie ein Lehrer zunächst Striche vorschreibt, gab Gott das Gesetz, einen Schatten des im Evangelium gegebenen Bildes des auch noch jetzt zukünftigen Warhaftigen (7,4 ff.). Die Speisegesetze sollen ein tätiges und vernünftiges Leben und das rechte Schriftverständnis abbilden. Jener Widerspruch bei wörtlichem Verständnis zwischen der Unterscheidung ganz und halb unreiner Tiere Lev. 11,7 f. 4. (Deut. 14, 7 f.), und dass dennoch das Bein eines halb unreinen, aber nach Ps. 45,9 f. nicht das des ganz unreinen Elephanten verunreinigt, zeigt die Notwendigkeit geistigen Verständnisses (2 Cor. 3,16. 18), und dass hier auf das Elfenbein unserer durch gute Werke glänzenden Auferstehungsleiber hingewiesen ist Ps. 122,1 (c. 8). — Durch das Kommen des Logos trat an die Stelle des Gesetzes das Evangelium. Wer nun noch durch jenes gereinigt werden will, übertritt es, denn jene Asche der Kuh gibt es nicht mehr (c. 9). Daher können auch die Juden nicht mehr nach dem Gesetz leben, die Bücher des Gesetzes nicht mehr ergreifen, das Passa nicht mehr feiern; sie sollen einen suchen, der sie vom Gesetz loskauft (10,1 ff.). Christus hat jetzt das Gesetz auf fleischerne Tafeln geschrieben, Gott aus freien Stücken zu dienen, die Juden aber können sich nicht mehr reinigen (Röm. 2,28 f.), also ist das Gesetz mit uns nach dem Geist zu halten, nicht dem Schatten, sondern der Warheit zu gehorsamen. Die noch Schwachen wurden durch Zeichen für das Geistige erzogen, jetzt ist für die warhaftigen Anbeter Joh. 4,21. 23 die rechte junge Kuh und die rechte Reinigung erschienen Jer. 16,19; auf diese Vergeistigung wies das Verbrennen Num. 19,5 f. hin, denn das Leben des Geistes, der erleuchten soll, ist vernünftig, und durch die Parusie des heiligen Geistes

sollen wir schauen das Licht Gottes mit einfältigem Auge Mt. 6, 22 (10, 5 ff. 11). Ebenso weist das Kochen des Lammes Ex. 12, 9 darauf, nicht roh, sondern geistig zu verstehen das Wort von Christo, dem vollkommenen Lamm Ex. 12, 5. Jes. 53, 7 und der fehllosen Kuh, die von Sünden reinigt (12, 1). Cedernholz, Ysop und Scharlachrotes aber sind ein Bild der Trias (12, 2—4). — Als Inhalt der nun folgenden Lücke habe ich zu Meth. I S. 304, 22 etwas vom innern und äussern Menschen vermutet. Wegen des doppelten Triebes in ihm bedarf der Mensch der göttlichen Hilfe (12, 5). Die Asche weist hin auf das Begräbnis Christi wie auf die Reue. Gereinigt werden die in den Tod Christi Getauften Röm. 6, 3. Ps. 22, 16. Sein warhaftiges Leiden ist die Bedingung für unsere Reinigung von Sünden 1 Cor. 15, 17, sein Tod bringt die Erlösung der Welt Röm. 6, 9 f. und fürt unser Fleisch in das Leben (12, 6—8). — Num. 19, 14 geht auf den Tod der Seele, wie Ezech. 18, 4. Der Seele Schönheit, Schmuck und Haus ist das gute Leben Prov. 14, 1. Mt. 7, 24 (13, 1 f.). Wer in die Sitten eines geistlich Toten eingeht, Gewissen und Geist befleckt und verfinstert, der reinigt sich, nachdem er Busse getan, durch den heiligen Leib (13, 3). — „Zugebunden“ ist nach Num. 19, 15 nur die durch das Band der Liebe gegen die Sünde geschützte Seele Jer. 9, 21. Leiblich Tote kann Num. 19, 14 nicht meinen, denn diese sind reiner als wir Röm. 6, 7; auch ihre Leiber sind lebendig durch die Hoffnung der Auferstehung. Auch haben Josefs Gebeine Israel nicht befleckt (13, 4 ff.). — Das Totenfeld Num. 19, 16 ist die Begierde der Unenthaltsamkeit Sir. 23, 1. 6. Ps. 1, 1; Bein eines Toten sind die abgefallenen und abgehauenen Glieder der Kirche, getrennt von Haupt und Leib Eph. 4, 15 f. 2, 21. Ein „Grabmal“ sind die Heuchler Mt. 23, 27 (14, 4), und schnell gilt es sich wieder zu reinigen, wenn man gesündigt (14, 5). Der siebente Tag Num. 19, 19 zeigt den Raum von der Sünde bis zum Bekenntnis; nach Ablauf der Zeiten ist kein Raum mehr zur Busse Hebr. 12, 17 (14, 6). Die Asche Num. 19, 17 bedeutet Demütigung Ps. 51, 19. Jon. 3, 6. Esth. 5, 18. Gen. 18, 27. Ps. 102, 10. 106, 1 (14, 7). — Dies sind die Reinigungen durch den Leib Christi Ebr. 9, 14, nicht gleich den Reinigungen des Gesetzes nur dem Leib, sondern auch der Seele geltend (15).

6. An Sistelius. Vom Aussatz.

Wie schon das Verhältnis der griechischen Fragmente zu dem slavisch erhaltenen Text zeigt, ist die ursprüngliche Schrift nur in sehr verkürzter Gestalt noch vorhanden. Cap. 1—3 schildern einleitungsweise Anlass und Gegenstand der Verhandlung. M. (Eubulius) wird in morgendlicher Frühe zu Sistelius [1]) gebeten, ihn zur Erleuchtung und Heilung der Seele im rechten Verständnis der Schrift zu unterweisen, speciell durch die geistige Deutung des im Gesetz vom Aussatz Gesagten (c. 1). M. ist hierzu bereit: Gott werde ihm die rechten

1) Auch in De resurrectione I 1, 2. 4. 2, 1. S. 70, 10. 18. 71, 14 nimmt dieser an der Unterredung teil, und zwar auf Seiten des Methodius.

Worte und Tugenden schenken. Wächst doch dem Senfkorn änlich der anfangs kleine Same des Glaubens durch Nachsinnen des Geistes zur Grösse der Gottesfurcht. Gott selbst pflanzt, die bösen Gedanken und Taten ausreutend, die rechte Lehre und Gedanken ein: so ist Mt. 15, 13 zu deuten, nicht mit Marcion auf Seelen des Weltschöpfers (c. 2). Sistelius stimmt zu: Gott bereitet das geistige Besitztum; um so mehr gilt es gute Früchte zu bringen und im Evangelium Heilung zu suchen. Er teilt nun die Vorschriften Lev. 13, 1 ff. und 13, 47 ff. den Aussatz betreffend mit (c. 3).

Cap. 4—10 resp. 12 wird dann gezeigt, dass die Anordnungen des Gesetzes über den Aussatz eine Anweisung für die christliche Busspraxis sind. Das Gesetz ist notwendig geistig zu verstehen. Wie mit Hüllen habe der Prophet das Licht der Wahrheit umgeben, entsprechend 2 Cor. 4, 3 f. Nur wer durch den Geist ins Inwendige der Schrift eindringt, schaut die Wahrheit; nur für ihn sind die Worte der Propheten gleich blätterreichen und fruchtbaren Bäumen (c. 4). — Vier Arten der Sünde, Einem bösen Quell entströmend, zu meiden lehren die vier Aussatzarten. Daher die Manung Jer. 4, 3 f. die Leidenschaften zu beschneiden. Dasselbe bezweckt die Vorschrift Mt. 10, 10: das Lassen des Stabes, der Stütze des Alters, scheint M. — es ist eine Lücke im Text — auf das Ablegen des alten Menschen, d. h. „der bösen Handlungen", gedeutet zu haben; das Eine, allein zu tragende Gewand, ist das himmlische der Besonnenheit; die drückenden Schuhe von toten Fellen bezeichnen alle Traurigkeit, von der die durch die Taufe gebrachte Befreiung vom Tod erlöst hat (c. 5). Hat sich aber doch von jenen Sünden etwas eingenistet, so ist es durch Busse zu heilen. Und zwar gilt dies schon von der bösen Lust, denn nach dem Wort Christi Mt. 5, 27 f. ist schon der Same, nicht erst die Frucht auszureuten [1]). Daher soll, in wem sich eine böse Lust regt, im Gebet sich an Christus wenden, und weicht sie nicht, so mit Bekenntnis an den Bischof (c. 6). Dieser sondert den Sünder zur Busse von der Gemeinde ab. Zeigt er sich bussfertig, wird er wieder angenommen; erweist er durch Unbussfertigkeit seinen Aussatz als einen veralteten, so werde er aus der Kirche nach Lev. 13, 46 ausgestossen (c. 7). Ueber die im Herzen verborgenen Sünden hat dagegen jener Engel die Obsorge, der das Inwendige aufdeckt, so dass auch wer die Menschen täuschend in der Kirche bleibt, doch tatsächlich draussen ist, wie man umgekehrt äusserlich ausgeschlossen, doch wirklich in der Kirche sein kann (c. 8). — Uns also ist dies (Lev. 13) zur Warnung geschrieben. Eindringend in das Schriftverständnis sehen wir hier Aufzug, Einschlag, Fell in dem zusammengesetzten Wesen des Menschen Geist, Seele und Leib entsprechen. Aus den Sinneswahrnehmungen kommt es in uns zu Sünden des Geistes, dem Einweben des Einschlags aber gleicht das innere Wachstum der Leidenschaft durch die Zustimmung des Willens

1) Erst hier nach 6, 6 ist der griechische Text 6, 7 einzuschalten, wie der Zusammenhang seines Schlusses mit 7, 1 beweist; auch der scheinbar so enge Zusammenschluss von 6, 7 mit 6, 2 kann hiergegen nicht entscheiden.

(c. 9). Wer aber Busse getan und Wiederannahme begehrt und doch nicht von der Sünde lässt, der erheuchelt Glauben und ist dem ewigen Feuer verfallen; denn rein, mit Ablegung des alten Irrtums, muss man zu Christus nahen, um das himmlische Jerusalem zu betreten, da nur, wer den Willen seines Vaters tut und seine Leuchte brennend bewart, in die Unverweslichkeit und das ewige Brautgemach eingehen kann (c. 10).

Sistelius stimmt dem begeistert zu. M. gibt c. 11. 12 noch eine weitere Ausdeutung von Lev. 13 in Anknüpfung daran, dass nach Geist, Seele und Leib zu sündigen jenes Gesetz verbiete. Nach dem Geist sündigen die Häretiker durch falsche Lehre (c. 11); nach der Seele die besonders auf ihre Kenntnis der Schrift und ihr Innehaben des Lehrstuls Hochmütigen, welche die armen Brüder verachten, statt gegen sie ihren gegen Gott demütigen Sinn zu beweisen; andere endlich sind am Fleisch unrein (c. 12).

M. will schliessen. Ihn hält aber Sistelius zurück, um ihm (vgl. Platos Symp. 22) nun seinerseits c. 13 ff. über von einer Asketin und Schriftforscherin Lyciens empfangene Aufschlüsse über die rechte Exegese überhaupt und speziell von Lev. 13, 47 ff. zu berichten. Sie habe gelehrt mutvoll zu geistigem Verständnis der Schrift von Stufe zu Stufe vorzudringen, änlich dem Vorgang 1 Kön. 19, 11 ff. (c. 13). Auch sie deutet den Aussatz von der Sünde, sei es des erneuerten inwendigen, sei es des irdischen äusseren Menschen, und setzt der jüdischen buchstäblichen Erklärung (c. 14) als das erleuchtete Verständnis von Lev. 13, 47 ff. die Beziehung auf Sünden des Geistes und des Fleisches und die geforderte Reinheit in Glauben und Tat entgegen. Dies wird aber nach einer neuen Seite hin ausgeführt. Die Kirche mit ihrer Gliederung (Bischöfe und Lehrer, das Volk, die Katechumenen) ist das Kleid des Herrn, die als reine priesterliche Jungfrau ihm Angetraute; wer in Reinigung von der Sünde sich verjungfräulicht, eint sich mit Christus (c. 15). Vollzogen wird diese Reinigung durch Christus, der die Menschheit durch sein Fleisch erneuert (16, 3). Als rechtes Kleid wird alsdann christlicher Tugendschmuck und Verachtung der äusserlichen Dinge gefordert. Leiden frommt, Hoffart und Ueppigkeit hindern am Reich Gottes; Wertschätzung der Reichen, Nichtachtung der Armen ist der christlichen Gerechtigkeit zuwider (16, 4 ff.). Die Lieblosigkeit gegen die Brüder und die Sucht nach den zeitlichen, so wertlosen Gütern — wo doch Gott für seine Kinder sorgt! — muss die Sprecherin noch scharf rügen, besonders an den Leitern der Gemeinde (c. 17), überhaupt entgegen dem vorhandenen Weltsinn, eine himmlische Gesinnung, ein Gestaltetsein durch den Son Gottes und zunächst bei den Bischöfen, ein Richten des eigenen Selbst fordern (18).

Vielleicht, dass die bedeutend gekürzte Gestalt, in der diese Abhandlung vorliegt, den abrupten Schluss erklärt.

7. Vom Igel, welcher in den Sprichwörtern ist, und von „Die Himmel verkünden die Ehre Gottes".

Cap. 1 bietet die Einleitung. „Den Kranz von Blüten flechte ich Christus nicht von den Juden Aenlichem". Geistige Opfer bringt M. Gott dar, einer Biene gleich aus den evangelischen und prophetischen Worten Frucht holend (1, 1). „Recht von Gott zu reden ist schwierig", und M. ist besorgt, ob er der Aufforderung des Eustachius zu entsprechen vermag. Aber der Herr befiehlt in der Schrift zu forschen Joh. 5, 39, und Lc. 14, 28 f. lehrt er „zuerst entsprechend seiner Kraft von Erkennbarem zu reden und zu lehren" (1, 2 f.). So wagt es M. im Vertrauen zu ihm, Ps. 45, 2 auch auf das Gebären eines guten Wortes und göttlicher Gedanken durch den Geist in den Frommen deutend (1, 4). Man soll daher sich erleuchten lassen mit dem Licht der Erkenntnis, Jos. 1, 8. Jes. 26, 18; statt Früchte des Fleisches zu wirken durch Christus gestaltet werden, Gal. 5, 17. 4, 19 (1, 5). — Zunächst erläutert er den Namen Paroimia an dem Gleichnis Richt. 9, 7 ff. Den durch den Geist von dem Fleischlichen Gereinigten sind diese Worte zu verstehen möglich, und er bittet Gott durch Christus im h. Geist um das rechte Verständnis (c. 2).

Cp. 3—6 behandelt dann Prov. 30, 13 ff. (24, 50 ff.). Der kleine Igel im Wasser, der unbemerkt eingeht in den Trinkenden und ihm an der Wurzel der Kehle Schaden bereitet, ist nur ein Bild der feindlichen Macht in den geistigen Gewässern, gleich der Schlange Ps. 104, 25 f., deren Töchter der Hades und das Unterste. Denn nicht buchstäblich, sondern geistig ist es zu verstehen, wie Eccl. 1, 7 von Wasserflüssen änlichen geistigen Mächten redet, die „auf die Erde herabgefallen und wie von Süssigkeit zur Bitterkeit übergegangen sind", da ja „die Bosheit sich niemals an zu ihr kommenden Seelen sättigt" (c. 3). Ueber alle Schlangen aber ist Eine der König Hiob 41, 25. 17. 19. Ps. 74, 13 f. Wie selig sind, die Leib und Blut Christi geniessen, so sind, die (Ps. 74, 14) das Fleisch der geistigen Schlange essen, Feinde des geistigen Lichts. Die reinen Seelen aber sind hindurchgegangen durch die Wasser der Unwissenheit, haben des geistigen Pharao Haupt zermalmt und können Ps. 124, 2 f. als Siegeslied singen (4, 1 ff.). Dies geistige Meer, das die Seelen versenkt, die nicht die Vernunft zum Steuermann haben, hat Christus zur Rettung der mit ihm Schiffenden bedroht Ps. 124, 6 und ihnen zum Untertreten Macht gegeben; so rümte wol der gerettete Petrus Ps. 124,5 und sprach Paulus Röm. 16, 20 (4, 4 ff.). Die ihr Werk im Meer treiben Ps. 107, 23, sind nicht die Sammler von Purpurschnecken und Schwämmen, denn die Wunder der Tiefe sind geringer als die des Himmels Deut. 4, 19, sondern die Jünger Christi, die ausgehen in den Schiffen ihrer Leiber von der „alten Mutter Jerusalem", Menschen aus der Tiefe des Irrtums zum Glauben an Christus zu fischen (5, 1 ff.). „In Warheit haben sie uns gefangen aus dem Götzendienst, nachdem der Herr die Tiefen des Todes erforscht hatte und geöffnet die finstern Schatzhäuser (Jes. 45, 3), welche die Jünger sahen und wunderten sich" Mt. 13, 17. Der Irrtum ist daher zu fliehen (5, 4 f.). — In

diesem Wasser des Irrtums lebt der Igel, der Hausgenosse der Schlange. „Untertritt ihn, schmecke nicht. Denn getreten ist er onmächtig, getrunken aber sehr verderblich“. In der Kehle des inwendigen Menschen gestattet er nicht der Stimme hervorzukommen. Ungehörige Begierden hat er in die Seele gegeben, so dass selbst „der Besonnene . . hier und da im Geist übertritt“. Er wird nicht satt von allem Bösen Prov. 30, 16 (c. 6).

Die andere Frage betrifft Ps. 19, 2—5. Die Herrlichkeit Gottes, welche die Himmel verkünden, ist jene wesentliche, von der Sap. 7, 5 redet, nämlich Christus, Gottes Weisheit und Herrlichkeit, durch den alles geworden ist, wie Paulus Ebr. 1, 2. Col. 1, 15 bezeugt (7, 1 ff.). Er ist höher denn die ganze Welt, nur vom Vater etwas empfangend, von lauterer Herrlichkeit (7, 4). Daher die Himmel, d. i. die Engel, seine Verkündiger; durch sie ward das Gesetz gegeben Gal. 3, 19, das Christum verkündigte Joh. 5, 46, sie haben somit den „Abglanz der Herrlichkeit des Vaters“ kund getan (7, 5). Einem Daniel, Ezechiel, Sacharja, allen Propheten, aber ebenso der reinen Jungfrau haben Engel die Offenbarung gebracht, „die Herrlichkeit Gottes verkündigt; sie haben nach dem Neuen und Alten Testament „den Mysterien der Oekonomie“ gedient (7, 6). So entstehen (?) — hier ist offenbar eine Lücke — jene Erkenntnisse und Tugenden, durch die Gott gepriesen wird (7, 7). In der „Feste“ aber ist M. geneigt die Kirche zu erblicken, „weil sie gefestigt ist durch Unverweslichkeit“ nach 1 Tim. 3, 15 (7, 8. 9). Tun die „obern Kräfte“ kund die Herrlichkeit Gottes, nämlich im voraus das Kommen des Erlösers vom Himmel in den Leib, so die Kirche sein menschliches Wandeln und Wirken (7, 10).

M. gibt aber noch eine psychologische Deutung des Psalmworts. Hiernach ist „der reine und hohe Himmel . . der hoch über Gott forschende ⟨Verstand⟩“, „die Feste“ das gegen die Lüste „fest seiende Gefül“ (8, 1). Also gilt es eine vollkommene Frömmigkeit, somit nicht nur jene Fleischwerdung in der Jungfrau zu bekennen, sondern auch die in der Kirche und im Geist eines jeden von uns (8, 2. 3). Das Bekenntnis zu Christus und Sichlösen von der Sünde gehört zusammen; wie der innere Mensch mit Rechtgläubigkeit, so ist der äussere mit guten Werken zu schmücken (8, 4). Von Leidenschaften rein und des Lebens teilhaftig wird das Fleisch Wonung Gottes, der Gerechte ganz geistlich (8, 5). — „Tag“ nennt hier 19, 3 die Schrift die Heiligen — wie sonst Sterne 1 Cor. 15, 41, gutes Land Mt. 13, 8. 23, Aeren Mt. 9, 37, Bäume Mt. 12, 33, Götter Ps. 82, 6, — weil die Sonne der Gerechtigkeit über ihnen aufging Mal. 4, 2; die Kirche mit den Aposteln nach der Zal der Stunden ist der geistige Tag, dürstend nach den Geheimnissen Christi (9, 1 ff.). „Nacht“ sind die Propheten wegen der grossen Tiefe Prov. 1, 6, und weil Christi Fleischwerdung durch Schatten ankündigend, die Juden aber wegen der Blindheit ihrer Seelen, nach 2 Cor. 3, 15, alle weil in Nacht sitzend, Lc. 1, 79; durch den grossen Tag der Auferstehung aber ist das Licht des Geistes über die ganze Erde ausgegossen (9, 4. 5). Die Propheten redeten noch unverständlich, „die Verkündigung der Apostel aber erleuchtete wie die Sonne . . alle Dunkelheit des Herzens“, die Weisheit des Vaters löscht

wie Tau die feurigen Pfeile (9, 6). — Die „Stimme“ und „Reden“ Ps. 19, 4 sind die Worte des Evangeliums (9, 7).

Noch untersucht M. Sap. 7, 1. 2. Der Prophet nennt sich der Weisheit gebrauchend, aber nicht selbst die Weisheit; diese ist vielmehr der, der die Sünde der Welt trägt; der Prophet ist von Mannessamen geboren, jener von der Jungfrau durch die Kraft Gottes, änlich wie Johannes Lc. 3, 16 spricht (10, 1 ff.). Von sich sagt Salomo dies, damit er nicht Christus zu sein scheine. Weiteres darüber in der Schrift „über den Leib“ (10, 4). — Mit der Bitte, dass Gott sein Herz reinige und zur Wonung des heiligen Geistes mache, schliesst Methodius (10, 5).

8. Die Schriften von denen nur Fragmente erhalten sind.

1. De creatis.

Nur in Excerpten des Photius erhalten. Xenon hatte die Perlen Mt. 7, 6 auf die Geheimnisse der offenbarten Gottesverehrung, die Säue auf die durch Gottlosigkeit und Lüste zu ihrem Verständnis Unfähigen gedeutet. M. urteilt, dass dann durch die Predigt der Apostel niemand von der früheren Gottlosigkeit und dem Unglauben hätte bekehrt werden können, weil für die Geheimnisse Christi unempfänglich. Da wir nun aber durch die Predigt der Jünger Christi zum Glauben und Bekenntnis gebracht sind, so ist jene Auffassung unmöglich. Vielmehr sind die Perlen die Tugenden als Schmuck der Seele: Keuschheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Warheit. Sie dürfen nicht den geilen Lüsten vorgeworfen werden, damit sie nicht die Seele zu einer leidenschaftlichen machen (1).

Der Vertreter der Anschauung des Origenes heisst Kentaurus [1]). Er sieht in dem Wesen Gottes als des Weltschöpfers und Allmächtigen auch das ewige Sein von etwas durch ihn Geschaffenem und Beherrschtem mit Notwendigkeit gegeben. Also müsse Gott stets Schöpfer gewesen sein. Auch schliesse die Unveränderlichkeit Gottes einen Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen aus (2).

M. erwidert, dass Gott als die Quelle alles Guten in sich vollkommen, reich und die wesentliche Weisheit, der Welt nicht bedarf, um Schöpfer und allmächtig zu sein (3). Da ferner ja auch das Aufhören des Schaffens Gott nicht veränderlich macht, so auch nicht ein Anfang desselben, und ist daher nicht nötig von einem *συνυπάρχειν* der Welt mit Gott zu reden (4). Dies ist aber auch unmöglich, denn was keinen Anfang des Werdens hat, muss *ἀγένητον* sein, wärend die Welt von Gott geschaffen ist (5). — Nach Kentaurus ist das Seiende weder *θείᾳ ἐπιστήμῃ*, noch von Gott aus ungewordenen, ungeordneten Elementen gebildet, denn sonst gäbe es ja für Gott einen Anfang seines Ordnens und Schmückens der gestaltlosen *ὕλη* (6). Aber, wendet M. ein, wie kann eine schöne

1) Ganz so wie Photius das 2. Fragment mit den Worten *ὁ Ὠριγένης ὃν Κένταυρον λέγει* einleitet, so auch das 3. *πρὸς ὅν φησι δι' ἑτέρου προσώπου ὁ ἅγιος* S. 341, 1. 14. Vgl. auch die Anrede *ὦ Κένταυρε* S. 343, 1.

Statue zugleich geworden und ungeworden genannt werden? Wenn ungeworden wegen des Künstlers, damit dieser sie stets gebildet habe, wie kann sie als ungeworden von ihm gebildet werden? Denn wenn der Bildung bedürftig, wie ist sie ungeworden, da sie leidet? Wenn nicht, so muss sie durch sich selbst werden. Wenn geworden, aber one Anfang des Werdens, was hat dann der Bildner an ihr getan? Er ist dann gar nicht ihr Bildner, sondern sie ist durch sich selbst geworden, denn immer müsste sonst ein Anfang des Bewegens und Schmückens behauptet werden. Dasselbe, was vom Künstler und der Statue, gilt nun auch von Gott und der Welt. Was keinen Anfang hat muss auch mit Gott *συναγένητον* und *ἰσοδύναμον* sein, daher auch *αὐτοτελὲς καὶ ἄτρεπτον* und folglich *ἀπροσδεές* und *ἄφθορον*, also wäre dann die Welt unveränderlich (7).

Ist in Fragment 8 nur eine Definition der Kirche erhalten, so unterscheidet M. nach Fragm. 9 S. 343, 44 ff. zwei schöpferische Kräfte: die eine aus dem Nichts nur durch den Willen schaffend, der Vater, die andere das Gewordene bildend und manigfaltig gestaltend, der Son, des Vaters Hand. — Aus Fragm. 10 bewart Photius wieder nur die Notiz, dass M. Moses als den Verfasser des Buches Hiob behaupte. Fragm. 11 aber nennt den „Anfang“, in dem Gott Himmel und Erde schuf, die Weisheit nach Prov. 8, 22, durch die alles geworden. Ebenso sei Joh. 1, 1 „der Anfang“ der Vater und Schöpfer des Alls, in dem der Logos war, bevor die Welt zum Werden gelangte; der Logos die wirkende *ἀρχή* nach seiner eigenen *ἄναρχος ἀρχή*. — Fragm. 12: Origenes resp. sein Vertreter verneint, dass mit Adam der Mensch zuerst geschaffen und in die Welt eingetreten, die Welt selbst sechs Tage zuvor geschaffen sei. Die dies behaupten, sollen beachten, wie leicht dann die Zeit seit der Weltentstehung zu zälen ist, da nach Ps. 90, 2. 4 vor Gott tausend Jare wie ein Tag sind, nämlich sechs Tage. Es soll jetzt das 6000. Jar seit Adam sein, im 7000. werde das Gericht kommen. Demnach werden 13 Tage bis zur Welterschaffung gezält. Die Zeit vorher wäre also Gott nicht Vater und *παντοκράτωρ* gewesen. Wie aber kann dann Sir. 1, 2 die Weisheit sagen, dass die Tage der Ewigkeit niemand auszälen könne? — M. findet, dass Origenes hiermit seinen Scherz treibt.

2. Die Fragmente aus der Schrift gegen Porphyrius.

Fragm. 1 bezeichnet als Zweck des Erscheinens Christi in der sichtbaren Creatur die Seelen von der Knechtschaft der Dämonen zu befreien, die zufolge der durch den Ungehorsam dem menschlichen Leib widerfarenen Veränderung über sie herrschten und sie der waren Gottesverehrung entfremdeten. In seinem Tod und in seinem Kreuzesleiden hat Christus die Dämonen als Verderber der Seelen überfürt. Nicht mit der Macht Gottes wollte er die Dämonen überwinden, sondern durch Einwonung des Lebens und der Warheit sollten die Menschen wieder zur Erleuchtung des Logos gelangen und die Bezauberungen der Sünde überwinden. Deshalb sollte das Kreuz das Zeichen des Sieges sein. — Fragm. 2 bezeichnet es als ein Zeichen der göttlichen Macht auch in dem Geringen sein zu können. Darum hat der Son Gottes Wonung gemacht in einem Menschen

und leidenslos bleibend gelitten. Nur was Widerstand leistet, wird verletzt. Unversehrt und leidenslos bleibt daher kraft ihrer höheren Natur die Weisheit, obschon dem ans Kreuz gehefteten Leib verbunden. — Fragm. 3: Nicht nach menschlichem Mass darf Gott gemessen werden. Gut und schön ist was ihm gefällt. Daher auch das Zeichen des Kreuzes, an dem leidenslos leidend der Logos den Menschen erneuern und ihn durch Verbindung des Sterblichen mit der unsterblichen Gottheit zur Unsterblichkeit füren wollte. — Fragm. 4 zeigt als ware Busse die, welche one Aufschub der Sünde ledig werden will, und Fragm. 5 die Gottesgemeinschaft als das warhaft Gute, die *ἄγνοια* Gottes und des Göttlichen als das Böse.

3. Die Fragmente zu Hiob.

Zu Hiob 9, 2. 3. 5. 7. 10. 25, 1. 3. 4. 6. 27, 2. 3. 28, 12—14. 29, 3. 5. 38, 1—7. 16. 40, 3. 10. 17. 21. 22 sind Erklärungen des M. vorhanden. Doch ist die Erklärung zu 27, 2 zumeist wörtlich in der zu 28, 13 überlieferten enthalten. Vornehmlich über das Verhältnis von Freiheit und Gnade hat sich M. in diesen Fragmenten ausgesprochen. So unterscheidet er zu Hi. 25, 1 S. 350, 16 ff. zwischen *φόβος αὐτοῦ*, unserem Werk, und *φόβος παρ' αὐτοῦ*, Gottes Gabe, die nach Lc. 17, 5 das uns Mangelnde ergänzt. Der Geist Gottes Hi. 27, 2 sei (351, 3 ff.) das den Gerechten und Ungerechten gegebene Gewissen, das die Seele wegen der Sünden nach 1 Joh. 3, 21 (M. setzt *συνείδησις* für *καρδία* ein) verklagt. Die Kräfte zur Beherrschung der Natur — so M. zu Hi. 28, 13 S. 351 20 ff. — hat Gott den Menschen geschenkt (auch sie sind seine Gabe Hi. 21, 22. 22, 2), aber die *κατὰ θεοσέβειαν σοφία* bleibt durchaus für ihn aus eigener Kraft unerreichbares Gnadengeschenk Gottes, daher Gott von Anbeginn zu ihr durch manigfache Offenbarungen erzogen hat. Nur Christus, die Weisheit, lässt uns das Meer des menschlichen Lebens one Schiffbruch an der Tugend durchschiffen; — so M. zu Hi. 28, 14 S. 351, 38 ff. Zu der durch fleissige Uebung emporgestiegenen Seele redet der Herr selbst, zu Hi. 38, 1 S. 352, 11 ff. — Eine Wiedergabe eines Gedankengangs ist hier natürlich angeschlossen.

4. Von De martyribus sind nur zwei Fragmente erhalten; von der Schrift „Ueber den Leib“ (De sang. 10, 4) nichts. Einige weitere Fragmente Meth. I, 354, 36 ff.

II. Die dogmatischen Anschauungen des Methodius.

Nicht zufällig sind das Symposion und De resurrectione die beiden Hauptwerke des Methodius. Sie lassen vielmehr die beiden Centren in dem christlichen Interesse und theologischen Bewusstsein des M. erkennen. Im Mittelpunkt seiner Ethik steht der Gedanke der Keuschheit, im Sinne einer Erhebung über das Irdische zu ungeteilter Hingabe an Gott und unbehindertem Eindringen in seine Erkenntnis. Für sein dogmatisches Bewusstsein aber ist charakteristisch

das Streben, jenen Realismus festzuhalten, zu dem sich der kirchliche Gemeinglaube bekannte und den die antignostischen Kirchenlehrer verfochten hatten. Durch diese Vereinigung einer auf Weltverleugnung dringenden ethischen Tendenz mit einer realistischen seiner Dogmatik erinnert M. an Tertullian. One dessen Geist und rüchsichtslose Schroffheit hat er, obwol den Griechen nie verleugnend, doch in verwandter Haltung sich um änliche Probleme bemüht. Sein dogmatischer Gegensatz gilt freilich nicht der Gnosis, sondern Origenes. Er ist darum auch kein völliger; vielmehr zeigt sich bei M. ein Ringen danach, one Preisgebung der Prämissen, die er mit Origenes teilte, dessen Spiritualismus zu vermeiden. Seine wissenschaftliche Abhängigkeit von Origenes ist deutlich, und er scheint dem auch Ausdruck verliehen zu haben (vgl. Eusebius und Socrates o. S. 1. 3). Aber er corrigiert vom Glauben der Gemeinde aus und mit den Mitteln irenäischer Theologie die Ergebnisse der Speculation des Origenes. Auch wo er sich mit anderen auseinandersetzt, bleibt seine Stellungnahme die gleiche, nämlich der Gegensatz zu einem Spiritualismus und dogmatischen Dualismus.

1. Die Gotteslehre.

Ueber seine Gotteslehre sich auszusprechen hatte M. in seinem erhaltenen Schrifttum keinen Anlass. „Recht von Gott zu reden ist schwierig", urteilt er im Anschluss an Plato und die ältern Kirchenlehrer (De sang. 1, 2 S. 330, 16 nach Tim. S. 28). Sein Gottesbegriff ist der in der griechischen Theologie herrschende. Durch Bestimmung Gottes als der Quelle alles Seienden und Verneinung aller Begrenzung seines Seins wird er gewonnen. Im Symposion bezeichnet M. Gott ebenso als ungezeugte leiblose Schönheit one Anfang und Ende, als unwandelbar, nicht alternd, bedürfnislos, in sich und in einem Verhältnis zu sich, als ein Licht in Unaussprechlichem und Unzugänglichem wonend, wie andererseits als mit der Fülle seiner Macht alles umfassend, schaffend und bereitend [1]). In gleicher Weise ist ihm die charakteristische Eigentümlichkeit Gottes in De resurrectione allein zu sein ungewordene, bedürfnislose, von Mühe freie Natur, da leiblos und deshalb unsichtbar [2]). Nichtgewordensein (De aut. 5 S. 15 ff.) und andererseits „Unverweslichkeit und Unsterblichkeit" sind Gottes eigentliche Merkmale (De cib. 12, 3 S. 304, 10). Von seiner Unveränderlichkeit aus argumentiert M. (De creat. 3. 4) ebenso wie Origenes. In der Aseität Gottes ist seine Ursächlichkeit für alles andere schon beschlossen. Er ist daher zugleich „der Vater der Welt" [3]), der Allmächtige [4]) und der Schöpfer. Aber er bedarf

---

1) Symp. 6, 1 S. 133, 7 ff. *τὸ γὰρ ἀγέννητον κάλλος καὶ ἀσώματον καὶ μήτε ἀρχόμενον μήτε φθῖνον, ἀλλ' ἄτρεπτον καὶ ἀγήρων καὶ ἀπροσδεές, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ καὶ εἰς αὐτό* (so ist zu lesen), *φῶς ἐν ἀφράστοις καὶ ἀπροσίτοις ἀναπαυόμενον, ἐξουσίας περιουσίᾳ πάντα περιέχων καὶ κτίζων καὶ μετασκευάζων.* — Gott ist *τὸ ὄν* Symp. 8, 11 S. 199, 6.

2) De res. III, 18, 4 S. 275, 15 f. *ἡ γοῦν ἀγένητος καὶ ἀνενδεὴς καὶ ἀκάματος φύσις ὁ θεὸς μόνος ᾄδεται, ἀσώματος ὤν· διὸ καὶ ἀόρατος.*

3) Symp. 1, 2 S. 17, 5 f. *τὸν θεὸν καὶ πατέρα τῶν ὅλων.* 2, 7 S. 47, 2 *τὸ . . . ἀθάνατον . . μόνος ὁ παντοκράτωρ ἐμφυσᾷ.* De res. III, 18, 4 S. 275, 18 *τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὅλων.*

nicht der Schöpfung, um etwa erst durch das von ihm Geschaffene vollkommen zu werden (De creat. 3). So nimmt er auch aus sich selbst alles Gute und Schöne, da er selbst alles Gute und Schöne ist [1]). Ungewordensein, Unkörperlichkeit, Anfangslosigkeit und Unvergänglichkeit, Unveränderlichkeit, Bedürfnislosigkeit, Selbstgenugsamkeit und schöpferische Allmacht charakterisiren also das Wesen Gottes, die bekannte metaphysische Wesensbestimmung der griechischen Väter. Die Annahme einer ewigen Materie verbietet sich M. vornehmlich dadurch, dass dann ein unzuträgliches räumliches Verhältnis und damit eine entsprechende Beziehung von Gott und der Materie sich ergäbe (De aut. 6 S. 17, 6 ff). Die Güte Gottes aber erweist sich zunächst in seiner Weltschöpfung, der Mitteilung des Seins, dann in der Gabe des zukünftigen Heils (De aut. 21, 7 S. 60, 14 ff). So wird in jeder Hinsicht von dem Gedanken der Weltursache aus der Gottesbegriff gewonnen. Aber doch wird auch ausgesprochen, dass gut und schön ist, was Gott als solches will.

Gottes trinitarisches Wesen steht M. fest (Symp. S. 111, 6 f. *τὴν γνῶσιν τῆς τριάδος*). Im Gegensatz zu Sabellius, zu Artemas und den Doketen und zu den Ebioniten (Paulus aus Samosata nennt er nirgends, s. o. S. 8) bekennt er sich zur Trinität; jene haben in Bezug auf Einen aus der Trias geirrt (Symp. S. 196, 8 ff.), eine zweite Classe von Häretikern neben Marcion, Valentin und Elkesai (ebd.). In dem Cedernholz, Ysop und Scharlachroten Num. 19, 6 erblickt er einen Hinweis auf die Trinität: das Cedernholz deutet wegen seines Nichtfaulens und Immergrünens „den Vater des Alls“ an mit seiner „Unverweslichkeit und Unsterblichkeit“; der Ysop den Son, der „zur Heilung und Rettung kam“ und das „Vertrocknete und Verwelkte lebendig gemacht und zur ersten Ehre gefürt“ hat; das Scharlachene den heil. Geist, der die Seelen zur Erlösung versiegelt (De cib. 12, 3. 4 S. 304, 8 ff.). Wird schon hier das eigentliche Wesen der Gottheit dem Vater zugeschrieben, so ist das Gleiche noch bestimmter De lepra 11, 4 S. 321, 25 ff. der Fall, wenn dort von den Häretikern gesagt wird, sie seien solche „entweder gegen jenes Wesen (Substanz, Natur) selbst, nämlich den Vater, lästernd, oder gegen sein vorzeitliches Wort, oder gegen den heil. Geist“. Daher kann es nicht befremden, wenn nach Anastasius von Antiochien (bei Mai, Script. vet. nova Coll. IX, 619) von M. Adam bezeichnet worden ist als Bild des Vaters,

---

De creat. 11 S. 344, 17 *τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων*. Ebd. 3 S. 342, 7 *πατὴρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός*; ebd. S. 342, 17 *παντοκράτωρ καὶ δημιουργός*; 12 S. 344, 40 *πατὴρ καὶ παντοκράτωρ* (vgl. S. 355, 9 *παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρός*). De cib. 1, 6 S. 291, 8 „den Schöpfer und Vater des Alls“; ebd. 12, 3 S. 304, 10 „der Vater des Alls“. De lepra 18, 3 „den Vater und Schöpfer des Alls“. Vgl. auch De res. III, 23, 5 S. 382, 1 ff. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 191 f. A. 13 betont, dass bei M. Anspielungen auf ein Symbol fehlen, und dass die Termini des römischen bei M. keine Rolle spielen. „M. hat nirgends stereotype Wendungen der Art, dass irgendwelche Formel als ihn bestimmend conjicirt werden könnte“.

4) De aut. 11, 8 S. 35, 3 *θεὸν ἐκεῖνό φαμεν, ὃ τὴν ἁπάντων ἐξουσίαν ἔχει.*

1) Adv. Porph. 3 S. 347, 24 ff. *αὐτὰ γὰρ ἐξ ὅλης καὶ πάσης τῆς οὐσίας τε καὶ φύσεως τῷ ἑαυτοῦ τὰ πάντα εἰς τὸ ζῆν ἐφέλκεται λόγῳ.*

τοῦ ἀναιτίου καὶ πάντων αἰτίου παντοκράτορος θεοῦ, der Son Adams, *τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ καὶ λόγου τοῦ θεοῦ*, wärend Eva anzeige *τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορευτὴν ὑπόστασιν* (Meth. I, 355, 5 ff.). Im Symposion 8, 11 (ob. S. 21) erblickt M. in der abgeschlossenen Zal Tausend ein Bild des Vaters, der aus sich selbst schafft und in sich das All zusammenhält [1]), in „Zweihundert" ein Bild des Geistes, der die Erkenntnis des Sones und des Vaters umfasst, in der „Sechzig" ein Bild, Christi wegen seiner Menschwerdung. Cp. 10, 6 S. 276, 6 nennt er den Son und Geist *τὰς δύο .. ἀρχεγόνους δυνάμεις .. τὰς δορυφορούσας τὸν θεόν*. Wegen solcher subordinatianischer Aesserungen des M. hat Photius das Symposion als gefälscht beurteilt (s. o. S. 6). Es enthalte — neben einigen anderen Irrlehren — arianische Ketzereien [3]); ein Vorwurf der bei dem sonstigen Verständnis des Photius für das geschichtliche Werden des Dogmas wol nicht zu ernst gemeint ist (vgl. De spir. s. mystag. 75, s. o. S. 6). M. repräsentirt die noch vornicänische Stufe der Entwicklung des trinitarischen Dogmas, die unter Ablehnung des Sabellius wie des Artemas eine Subordination des Sones vertrat, die doch nicht ihn aus der Zusammengehörigkeit mit dem Vater reissen und dem Gebiet des Geschaffenen zuordnen sollte. Dagegen ist der durch die Rede De Symeone et Anna repräsentirte Standpunkt homousischer Trinitätslehre (und der Christologie) M., dessen Anschauungsweise noch in sich Widerspruchsvolles vereinigte, allerdings fremd [4]). Als *τὸ πρωτόγονον τοῦ θεοῦ καὶ πρῶτον βλάστημα καὶ μονογενές* (Symp. 3, 4), als „vorzeitliches Wort" (De lepra 11, 4 S. 321, 26), ist der „eingeborene Son" (De res. III, 23, 6 S. 282, 12) [5]) aus dem Vater hervorgegangen (*ὁ πρωτόγονος λόγος τοῦ θεοῦ* Adv. Porph. S. 346, 7) und war daher vor den Aeonen [6]). Er ist deshalb in der Schrift nicht den Engeln, sondern der göttlichen Macht zugezält (Symp. 7, 1 S. 149, 8), ist grösser denn alle nach dem Vater (*μείζονα τῶν ἄλλων μετὰ τὸν πατέρα* ebd. S. 150, 2). Genauer handelt M. über das Verhältnis des Sones zum Vater in De creatis 11. Hier wird der Son bezeichnet als die *ἀρχὴ*

---

1) De aut. 21, 7 S. 60, 14 ff. *ἀγαθὸς ὢν ἐδημιούργησε καὶ τὰ οὐκ ὄντα πεποίηκεν, διὰ τούτου καὶ πρῶτον τὴν ἀγαθοσύνην αὐτοῦ δεῖξαι προαιρούμενος . τουτὶ γάρ ὑπερβαλλούσης φύσεως ἔστιν ἀγαθῆς τὸ εἶναι παρασχεῖν τοῖς οὐκ οὖσι ποτέ· ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τῆς τῶν κρειττόνων ὑποσχέσεως, ἃ δὴ τοῖς πρὸς αὐτοῦ γενομένοις ἐπηγγείλατο · οὐ γὰρ τὸ εἶναι μόνον παρέσχεν αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ τῶν κρειττόνων ἀπολαύειν, οὕτως αὐτοῦ τὸ ἀγαθὸν ἐπιδεικνύναι προαιρούμενος.*

2) Symp. 8, 11 S. 199, 7 ff. *τὰ γὰρ χίλια . . τέλειον ἀριθμὸν καὶ πλήρη περιέχει, ὃ δή ἐστι σύμβολον αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τοῦ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ δημιουργήσαντος καὶ συγκρατοῦντος τὸ πᾶν.*

3) Bibl. cod. 237 S. 313 a, 11 ff. *οὗτος ὁ διάλογος ᾧ ἡ ἐπιγραφὴ συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας παρὰ πολύ ἐστι νενοθευμένος · εὑρήσεις γὰρ ἐν αὐτῷ παραβεβλημένας καὶ Ἀρειανικὰς δοξοκοπίας καὶ ἑτέρων τινῶν κακοδοξούντων μυθολογήματα.*

4) Vgl. Meth. I S. XXXVI ff. Kurz schon A. Pankau, M., Bisch. v. Olympos. Katholik 1887. II S. 22.

5) Vgl. auch De cib. 1, 4 S. 290, 27 ff. „von seinem Schöpfer und seinem erstgeborenen und eingeborenen Son Jesus Christus".

6) Symp. 8, 9 S. 193, 4 *προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων.* Ebd. 192, 8 f. *παρατηρητέον γὰρ ὅτι τὸ μὲν υἱὸν αὐτοῦ εἶναι ἀορίστως ἀπεφήνατο καὶ ἀχρόνως* und gibt an *προγεννηθέντα καὶ ἔσεσθαι καὶ εἶναι τὸν αὐτόν.*

μετὰ τὴν ἰδίαν ἄναρχον ἀρχήν, τόν πατέρα (S. 344, 20 f.). Der Vater und Schöpfer des Alls ist nach Joh. 1, 1 die *ἀρχή* im eigentlichsten Sinn, aus der das warhaftige Wort (*ὁ ὀρθότατος λόγος*) hervorgegangen ist (ebd. 344, 16 ff.). Dies Wort aber, die Weisheit Gottes, ist seinerseits die *ἀρχή*, von der Gen. 1, 1 gesagt ist, dass durch sie die Welt geschaffen worden, und Prov. 8, 22, Gott habe sie als den Anfang seiner Wege geschaffen (ebd. 11 S. 344, 7 ff.). Daher ist alles jünger als diese *ἀρχή* und durch sie geworden (ebd. S. 344, 12 f.). Wärend der Logos am Vater sein Princip hat, ist er es selbst für alles andere (ebd. 344, 20 ff.). Er ist der wesentliche Träger der göttlichen Macht (*ἐξουσία*), durch die sich alle Wirkung nach aussen vollzieht; sie wont ihm als wirkungskräftiges Princip auch schon vor der Weltschöpfung inne (vgl. Anm. 1). Zwar ist nämlich auch der Vater schöpferische *δύναμις* — so fürt M. De creat. 9 aus —, aber zwischen dem Wirken von Vater und Son besteht der Unterschied, dass der Vater durch sein blosses Wollen im selben Moment des Wollens vollbringt, was er schaffen will; dass der Son aber in Nachamung des Wirkens des Vaters das schon Gewordene schmückt und manigfach gestaltet [2]). Hierdurch wird also das Sein der Welt auf den Vater, ihr Sosein auf den Son zurückgefürt. An dem Vater als dem schöpferischen Princip im wesentlichsten Sinn soll soweit alles Seiende seinen letzten Grund besitzen und von ihm das Sein empfangen haben; dagegen vollziehe sich die schöpferische Gestaltung des Einzelnen durch den Son, indem dieser als mittlerisches Schöpfungsprincip, wie es scheint, die Manigfaltigkeit der Ideen zur Einheit in sich beschliesst. Er ist die nach aussen wirkende Kraft, durch die Gott alles gestaltet (*τῇ ποιητικῇ δυνάμει τῷ Χριστῷ*, Symp. 2, 6 S. 45, 5 f. ebenso 8, 11 S. 203, 2). Die starke „Hand“ des Vaters [3]) wird daher im Anschluss an die Ueberlieferung (s. u. IV, 3) der Son genannt. Ebenfalls der exegetischen Tradition folgend wird Ps. 45, 2 auf das Hervorgehen des Wortes aus dem Vater gedeutet [4]). Mit besonderer Vorliebe pflegt aber M. den Son als die Weisheit zu bezeichnen [5]). — Für die Vorzeitlichkeit des Sones sieht M. einen

1) De creat. 11 S. 344, 16 ff. *τὴν μὲν γὰρ „ἀρχήν“, ἀφ᾽ ἧς ἀνεβλάστησεν ὁ ὀρθότατος λόγος, τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων φατέον, ἐν ᾧ ἦν· τῷ δὲ „οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν“ τὸ ἐξουσιαστικὸν τοῦ λόγου, ὃ εἶχε παρὰ τῷ πατρὶ καὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἰς γένεσιν παρελθεῖν, ἔοικε σημαίνειν, τὴν ἐξουσίαν ἀρχὴν εἰπών.*

2) S. 343, 45 ff. *δύο δὲ δυνάμεις ἐν τοῖς προωμολογημένοις ἔφαμεν εἶναι ποιητικάς, τὴν ἐξ οὐκ ὄντων γυμνῷ τῷ βουλήματι χωρὶς μελλησμοῦ ἅμα τῷ θελῆσαι αὐτουργοῦσαν ὃ βούλεται ποιεῖν· τυγχάνει δὲ ὁ πατήρ· θατέραν δὲ κατακοσμοῦσαν καὶ ποικίλλουσαν κατὰ μίμησιν τῆς προτέρας τὰ ἤδη γεγονότα· ἔστι δὲ ὁ υἱὸς ἡ παντοδύναμος καὶ κραταιὰ χεὶρ τοῦ πατρός, ἐν ᾗ μετὰ τὸ ποιῆσαι τὴν ὕλην ἐξ οὐκ ὄντων κατακοσμεῖ.*

3) Vgl. auch De res. 46, 2 S. 150, 5 *χεὶρ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος.* — Vgl. Iren. III, 21, 10. V, 5, 2. 6, 1.

4) De sang. 1, 4 S. 330, 28 ff. entschuldigt M. seine Verwertung dieses Wortes im buchstäblichen Sinn, da dies „der Prophet auch vom Vater und Son geredet“. Für diese exegetische Tradition vgl. Hipp., In cant. 2, 23. 27, 9, die Acta Achatii 4, 5 S. 119 ed. Gebhardt und Athanasius ed. Thilo S. 58. 96. 406.

5) De creat. 11 S. 344, 8. Symp. S. 60, 2 f. 66, 7. 70, 1. 117, 6. 148, 3 (*πολυποίκιλος σοφία*). 193, 6 f. (ebenso, vgl. *ποικίλλουσαν* Anm. 2). 245, 9 (*ἡ πρωτότοκος πάντων σοφία*). 257, 6. 286, 16.

Beweis in den Worten bei der Taufe Jesu: Du bist mein Son — nicht: Du bist mein Son geworden —; denn es zeigt, dass er nicht etwa neuerdings die Sonschaft erlangt hat, noch dass er hernach aufgehört hat Son zu sein, sondern dass er, vor der Zeit geboren, stets derselbe sein wird (*προγεννηθέντα καὶ ἔσεσθαι καὶ εἶναι τὸν αὐτόν* Symp. 8, 9 S. 193, 3). Somit besitzt zwar der Son die Gottheit in abgeleiteter Weise und in Unterordnung unter den Vater, und er vermittelt zwischen Gott und der Welt, aber er gehört seinem Wesen nach zu Gott und nicht zur Creatur. Daher steht er auch allen himmlischen Geistwesen voran, — er ist der Erste der Aeonen und Erzengel[1]) und waltet über sie als ihr Hirt[2]). Stellt ihn dennoch diese Ausdrucksweise in eine gewisse Analogie mit andern Geistwesen, so betont M. in De sang., dass der Son nach Hebr. 1, 3. Col. 1, 15 der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit ist, und „höher denn die Herrlichkeit der ganzen Schöpfung und höher denn die ganze Welt und grösser denn die ganze Natur und von Niemand etwas empfangend ausser allein vom Vater, lauterer Herrlichkeit und unaussprechlicher und makelloser, in welche kein Makel fällt"; daher die Engel und himmlischen Kräfte seine Ankunft verkündigten (De sang. 7, 4 S. 336, 13 ff., vgl. De res. III, 23, 5 v. S. Anm. 5). Ein gewisser Fortschritt in der theologischen Entwicklung des M. mag dieser andersartigen Ausdrucksweise zu Grunde liegen, jedoch nicht eine ihm selbst bewusste Wandlung seiner Anschauungen. Immer bleibt ihm der Vater der eigentliche Schöpfer. Aber die Weisheit, durch die Gott alles geordnet und das All regiert (De res. I, 37, 2. II, 10, 2), ist für die Theologie des M. der Logos; durch ihn ist weil die Weltgestaltung so auch das dauernde Weltverhältnis Gottes vermittelt (vgl. De res. II, 10, 4 S. 214, 1 ff. Daher lenkt der Logos die Cherubim, welche die vier Elemente des Alls abbilden)[3]).

Der Logos ist aber auch der Mittler der gesammten Heilsoffenbarung. Er ist es, der den Propheten seine zukünftige Menschwerdung angekündigt hat (Symp. 7, 6 S. 163, 2 f.). Wegen dieser ist jene „Sechzig" (o. S. 56) sein Bild, da er aus der Fülle der Gottheit in dies Leben gekommen und nach dieser Entäusserung wieder zu seiner Vollkommenheit und Würde gelangt ist, niemals

---

De res. II, 9, 11 S. 211, 1 (vgl. auch I, 37, 2 S. 130, 8. II, 10, 2 S. 212, 10). III, 23, 5 S. 282, 9 f. „Du, durch deine allheilige Weisheit, die vor allen Aeonen von dir ausstralte, hältst alles". De sang. 7, 3 S. 336, 11 („die Weisheit und Ehre keine andere als Christus, durch den alles geworden ist"). Adv. Porph. 2 S. 347, 17. In Job. S. 351, 35 (*ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἡ τοῦ πατρὸς σοφία*). 40. Vgl. auch hierfür Hipp., In cant. 1, 6 f. S. 21 f.

1) Symp. 3, 4 S. 60, 6 *τὸν πρεσβύτατον τῶν αἰώνων καὶ πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων*, vgl. *ἀρχαγγέλῳ* Symp. 1, 4 S. 23, 3. — Irrig schliesst Combefis daraus, dass M. Symp. 7, 1 S. 150, 1 ff. für die Jungfrauen nur den Son zum Zeugen haben will, wie der Son nur den Vater, dass demnach der Son sich im gleichen Abstand vom Vater befinde, wie die Jungfrauen vom Son; s. dagegen Pankau S. 121.

2) Symp. 3, 6 S. 63, 4 ff. *αὐτὸς ὡς ἀληθῶς ἦν τε καὶ ἔστιν, ἐν ἀρχῇ ὢν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ὤν, ὁ ἀρχιστράτηγος καὶ ποιμὴν τῶν κατ᾽ οὐρανόν, ᾧ πάντα πείθονται καὶ ὁμαρτοῦσι τὰ λογικὰ καὶ ποιμαίνων εὐτάκτως καὶ ἀριθμῶν τὰ πλήθη τῶν μακαρίων ἀγγέλων*. Im letzten Grund ist damit doch wol auf seine Bedeutung als mittlerisches Schöpfungsprincip hingewiesen.

3) Vgl. auch De lepra 14, 8 S. 325, 7 *ὁ πνεύματι καὶ λόγῳ δημιουργήσας τὸ πᾶν*.

um das Vollkommensein verkürzt [1]). Seltener als vom Logos [2]) ist vom Son Gottes die Rede. Vornehmlich von der Beziehung der einzelnen Seele zum Logos pflegt M. zu sprechen.

Auch in Bezug auf den Geist tritt besonders seine Einwonung in der gläubigen Seele hervor. De lepra 14, 8 wird dessen gedacht, dass Gott *πνεύματι καὶ λόγῳ* das All geschaffen (S. 58 A. 3), Symp. 2, 3 S. 36, 6 des Wirkens des Geistes im prophetischen Wort. Das Charakteristische des Geistes bestimmt Symp. 8, 11 S. 200, 1 f. dahin, dass *τῆς γνώσεώς ἐστι τοῦ υἱοῦ τοῦτο καὶ τοῦ πατρὸς περιεκτικόν.* Eine scharfe Unterscheidung des präexistenten Logos vom Geist ist zu vermissen. Aber doch ist die Trinität von M. nicht successiv gedacht, denn Symp. 10, 6 S. 277, 1 wird von Christus und dem heiligen Geist als im Gesetz und in den Propheten wirkend geredet [3]). — Erörterungen über das innertrinitarische Verhältnis bietet M. nicht.

2. Die Welt und der Mensch.

Gott ist der Vater des Alls (s. o.). Seine Schöpferkraft und seine Güte hat er als solcher erwiesen (De aut. 21, 6 S. 60, 11 ff.). Denn darin bewärt sich die gute Natur, dass sie dem Nichtseienden das Sein verleiht (ebd. 21, 7 S. 60, 14 ff., s. o. S. 56 Anm. 1) [4]). Schon bevor aber die wirkliche Welt ins Dasein trat, hat Gott ihre Idee in ihrer Schönheit denkend in sich getragen und sich daran ergötzt (ebd. 21, 9 S. 61, 14 ff.) [5]). Sein schöpferisches Vermögen ist ihm daher nie ungenutzt gewesen, indem er seine Schöpfung in der Potenz in sich hatte (ebd.). Eine ewige Weltschöpfung soll damit aber nicht gelehrt sein. Vielmehr steht M. mit seiner Schöpfungslehre in einem doppelten Gegensatz: 1. in De autexusio zu der Behauptung eines materiellen Weltsubstrats, 2. in De creatis zu der Lehre des Origenes von einer ewigen Schöpfung.

In De autexusio hat M., wie schon die genauere Ueberschrift [6]) erkennen

1) Symp. 8, 11 S. 202, 3 ff. *τὴν ἀναφορὰν εἰς τὸν υἱὸν εἴληφε τοῦ θεοῦ, ἀπὸ τοῦ πληρώματος τῆς θεότητος εἰς τὸν βίον ἐληλυθότος· κενωθεὶς γὰρ καὶ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου προσλαβὼν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα πάλιν ἀνεπληρώθη καὶ τὴν ἀξίαν . . οὐδέποτε τοῦ τέλειος εἶναι μειωθείς.* Ganz andersartig ist die Deutung der Sechzig bei Hippolyt, zu Hoh. 3, 7.

2) Symp. 5, 4 S. 118, 1 heisst er *τοῦ πνεύματος ὁ λόγος.*

3) Neben einander werden Christus und der Geist genannt auch Symp. 3, 8 S. 72, 7 f. *τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μετασχεῖν τινα καὶ μέλος καταλεχθῆναι Χριστοῦ, ἐὰν μὴ . . συγκατελθὼν ὁ λόγος ἐκστῇ . ., ἵνα . . μεταλαβεῖν δυνηθῇ, πνεύματος ἀναπλησθείς.* Ebd. 10, 5 S. 274, 4 f. *τὸν κύριον ἡ ἄμπελος . ., τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἡ συκῆ.*

4) Von selbst ergibt sich daraus, dass Gott nur Gutes schafft, De res. II, 2, 5 S. 192, 5 f.

5) De aut. 21, 9 S. 61, 14 ff. *ἐγὼ δὲ καὶ πρὶν δημιουργὸν γενέσθαι τὸν θεὸν τοῦ κόσμου τοῦδε ἐφ' οἷς ἔμελλεν ποιεῖν τέρπεσθαι λέγω· οὐδὲ γὰρ ἤργει, οὐδέποτε, τῷ λογισμῷ ἀνατυπούμενος ἐν ἑαυτῷ τὸ κάλλος αὐτοῦ τῆς τέχνης.* Vgl. Orig., In Ioann. I, 22 S. 40 Lomm. *οἶμαι . . τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους.*

6) Nach der slavischen Uebersetzung S. 1, 8 und nach Meth. I, 15, 1 *περὶ θεοῦ καὶ ὕλης καὶ περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* (o. S. 32).

lässt, nicht die Frage nach der Weltentstehung als eigentliches Ziel ins Auge gefasst, sondern die nach dem Ursprung des Bösen, das ein materielles Weltsubstrat zu fordern scheint. Zwar auch von dem Gegner wird hier zunächst eingeräumt, dass die Ordnung und Harmonie der Natur auf eine *θεία οἰκονομία*, durch die das All zusammengehalten wird (De aut. 2, 8. S. 6, 6 f.), und auf das Vorhandensein eines Schöpfers von allem (2, 9 S. 7, 5 f.) schliessen lasse. Aber damit zeige sich dann doch als unvereinbar die Existenz des Bösen in der Welt. Gott kann nicht dessen Schöpfer sein, und aus ihm kann es seinen Ursprung nicht haben (3, 6 S. 10, 2 ff.), denn er ist und war stets der Feind des Bösen. Also muss es neben Gott von Ewigkeit eine Materie gegeben haben, aus der Gott das Seiende geschaffen. Was an ihr sich als bildungsunfähig erwies, gewissermassen die Hefe der Materie, und deshalb ungestaltet blieb, sei der Quell des Bösen beim Menschen (o. S. 28).

Hiergegen tritt nun M. den Beweis dafür an, dass weder Gott der Urheber des Bösen ist, noch die Materie gleich ewig mit Gott. Welches ist aber dann das Verhältnis von Gott und Materie? — Für M. ist entscheidend (o. S. 29), dass es zwei Ungewordene nicht geben kann (5, 1 S. 15, 2). Wären zwei Ungewordene, so diese entweder Teile Eines Ganzen, also tatsächlich doch nur Eins (5, 2), oder es muss ein sie Trennendes geben (5, 3); bei mehr als zwei Ungewordenen würde dasselbe gelten. Ebenso können aber die beiden Ungewordenen auch nicht in einander sein (6, 1 ff.)[1]), denn sonst müsste Gott räumlich und von der Materie umschrieben sein (6, 2), ja gleich ihr ungeordnet schweben (*ἀτάκτως φέρεσθαι*)[2]) und einst in noch Ungestaltetem gewesen sein. War er (6, 3) nur in einem Teil der Materie, so war er kleiner als sie, — wenn aber in der ganzen, wie hat er sie dann gebildet? Nach einer Zusammenziehung seiner selbst oder indem er sich mitbildete? Aber auch (6, 4) die Materie kann nicht in Gott sein, etwa wie Geschöpfe in der Luft oder wie Wasser in der Erde, denn dann (6, 5) wäre entweder Gott zerteilt oder Gott ein Ort für Ungeordnetes und Böses; damit also Gott nicht *τῶν κακῶν ποιητής* sei, würde er zum *δοχεῖον* derselben gemacht. — Aber diese Annahme einer ungewordenen Materie befreit Gott auch nicht von der Schuld am Bösen. Ist nämlich die Materie qualitätslos (*ἄποιος*), so ist Gott der Urheber der Qualitäten bei der Schöpfung. Sie sind ja, wie nicht aus zu Grunde liegenden Eigenschaften gebildet, so von der Substanz zu unterscheiden, also *ἐκ μὴ ὄντων* von Gott geschaffen (7, 4). Auch ein Baumeister bildet ja Städte und Tempel zwar aus Substanzen, aber so, dass zur Stadt nicht die Substanz, sondern die Kunst macht, diese ist aber ein Accidenz (7, 7), *ἐξ οὐκ ὄντων* (7, 8). Wie vielmehr kann Gott nicht nur Eigenschaften aus

---

1) De aut. 6, 1 ff. S. 17, 6 ff. *Ἂν δ' ἄρα τις . . λέξῃ, . . μήτε κεχωρίσθαι τὸν θεὸν τῆς ὕλης μήτ' αὖ πάλιν ὡς μέρη ἡνῶσθαι, εἶναι δὲ καθάπερ ἐν τόπῳ <ἐν> τῇ ὕλῃ τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην ἐν τῷ θεῷ, τὸ συνέχον ἀκουέτω, ὅτι . . ἐξ ἀνάγκης αὐτὸν καὶ χωρητὸν λέγειν δεῖ καὶ πρὸς τῆς ὕλης περιγραφόμενον.*

2) Vgl. De creat. 6 S. 343 *τούτων ἀγενήτως προϋφεστηκότων καὶ πλημμελῶς φερομένων.*

nicht Seiendem machen, sondern auch Substanzen, da ja aus nichts etwas werden kann. — Andererseits ist das Böse nicht Substanz, sondern Qualität. Die ewige Materie aber war qualitätslos, Gott somit der Schöpfer der Eigenschaften (8, 1. 2). Substanz aber kann das Böse nicht sein, denn eine Substanz ist etwas körperliches (eine *σωματικὴ σύστασις*). Ein solches aber subsistirt für sich selbst, erhält das Sein nicht erst durch etwas anderes. Das Böse dagegen ist etwas Gewirktes, das also erst durch den wird, der es wirkt, es ist daher keine Substanz, sondern an einer solchen, ist nicht *οὐσία*, sondern *ἐνέργεια* (8, 4—12 S. 23, 14 ff.). Daher wird ein Mensch wie etwa Rhetor von der Rhetorik, so auch böse durch das, was er tut, nicht durch das, was er ist[1]). Er ist also böse durch die Accidenzen der Substanz. Somit wird das Böse erst durch eine Handlung, es ist also nicht ungeworden.

Aber hat nicht (9, 3) die Materie von uran Qualitäten, so dass das Böse ihr Ausfluss ist?[2]) Falls die Materie von sich aus Qualitäten besitzt, so kann Gott nicht mehr der Schöpfer sein. Denn dies setzt doch voraus, dass Gott entweder die Substanzen (*οὐσίαι*) gewandelt hat, dass sie andere sind, als sie zuvor waren (was nicht denkbar ist), oder dass er bei der Weltbildung, wärend die Substanz bleibt, die Qualitäten geändert hat, wie bei der Verwendung von Steinen zu einem Bau (10, 4). Wenn nun aber das Böse Qualität der Materie ist, die Qualität aber von Gott geändert ist, so ist ja Gott doch Urheber des gegenwärtigen Bösen, da er die bösen Qualitäten nicht gewandelt hat, sei es, weil er nicht konnte, oder weil er nicht wollte (11, 1 ff.). Er wird um so schuldiger sein, als eine Bildung der Materie durch ihn erfolgte, er aber dennoch einen Teil böse bleiben liess (11, 4). Und zwar leidet die Materie davon jetzt noch mehr, da sie nun eine Empfindung des Bösen gewonnen hat. Dass aber Gott die Materie nicht zu ändern vermocht hätte, anzunehmen, ist Gottes unwürdig (11, 7), dazu seelengefährlich und im Widerspruch damit, dass wir ja Gott nennen, was die Macht über alles hat. War ferner die Materie einfach oder zusammengesetzt? Wenn einfach (12, 1), so kann die aus verschiedenen Substanzen und Mischungen zusammengesetzte Welt nicht aus ihr allein geworden sein; war sie zusammengesetzt (12, 2), so muss sie aus mehreren Einfachen gebildet, also geworden sein, da es dann einst eine Zeit gab, wo sie nicht war. Sind jene Einfachen aber ungeworden, so gibt es viele Ungewordene. Schliesslich (12, 5) ist es unmöglich, dass diese Welt, in der Feuer und Wasser, Licht und Finsternis, Kaltes und Warmes sich widersprechen und sich zerstören, Eine Materie sei oder Einer Materie ihren Ursprung verdanke. Auch können die Teile (12, 6 ff. S. 37, 4 ff.) von ein und demselbem nicht einander zerstörend (*ἀναιρετικά*) sein, wie es doch die der Materie sind, — also sind sie nicht Teile einer

1) 8, 14 S. 26, 11 ff. *ἐξ ὧν ποιεῖ τὸ κακὸς εἶναι ἔχει, οὐκ ἐξ ὧν ἐστιν οὐσία· κακὸν δὲ εἴπομεν λέγεσθαι ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων τῇ οὐσίᾳ, ἅτινα οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία.*

2) S. 28, 4 ff. *ἐμοὶ γὰρ ἡ ὕλη ποιότητας ἀνάρχως ἔχειν δοκεῖ· οὕτως . . καὶ τὰ κακὰ ἐκ τῆς ἀποῤῥοίας αὐτῆς εἶναι λέγω.*

einheitlichen und ursprünglichen Materie, denn nichts ist im Widerspruch zu sich selbst. Also kann auch in dieser Hinsicht es eine anfangslose Materie als Weltsubstrat nicht geben.

Das hier von M. behandelte Problem des Ursprungs des Bösen aus der Materie stand im Mittelpunkt der Speculation des Gnosticismus. Doch sind wir gerade über die kirchliche Widerlegung dieser Frage wenig orientiert. Sehr zweifelhaft ist, ob Irenäus jenes Fragment (32 ed. Harvey II, 496 f.) angehört, welches ablehnt, dass Gott der ewigen Materie nur die Qualitäten verliehen habe, da das Ungeschaffene nicht der Qualität nach umgestaltet werden kann. Mehrfach aber trifft M. mit den Ausfürungen Tertullians gegen Hermogenes zusammen, vielleicht zufolge gemeinsamer Quelle. Was ewig ist, ist Gott, erklärt auch Tertullian cp. 4. Aenlich wie M. stellt auch er die Alternative cp. 9. 10: aut . . potuit emendare sed noluit, aut voluit quidem verum non potuit infirmus Deus . . . malum pro bono sustinendo et non potius eradicando auctor eius inventus est, male si per voluntatem, turpiter si per necessitatem (vgl. cp. 15); und betont cp. 38, dass wenn Gott die Materie nicht völlig umgestaltete, dies nur im Nichtwollen oder Nichtkönnen begründet sein müsse (aut invalidus aut invidus). Ebenso lehrt er cp. 39, dass die Materie, wenn ewig, so unveränderlich ist.

Das Geschaffensein der Welt behauptete auch Origenes[1]. Aber er lehrte eine ewige Schöpfung. Er folgerte dies daraus, dass Gott als Schöpfer nie ein Objekt seines Schaffens entbehrt haben könne[2]. Das Gleiche gehe auch aus der Unveränderlichkeit Gottes hervor, da sie ein Uebergehen Gottes vom nicht Schaffen zum Schaffen ausschliesse (De creat. 2 S. 341, 9 ff.). — Dem ersteren Argument hält nun M. entgegen (ebd. 3 S. 341, 14 ff.), dass Gott als wesentlich Princip und Quelle alles Guten[3], für sich selbst vollkommen und nichts bedürfend (*τέλειος πάντη δι' ἑαυτὸν καὶ ἀπροσδεής* S. 341, 18) sich selbst den Vollbestand gewärleistet (*αὐτὸ δι' ἑαυτοῦ πλήρωμα ὂν καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον*) und keinerlei Ergänzung braucht. Er ist daher nicht erst wegen der Welt Schöpfer und Allherrscher[4]. Wäre aber ein Anfang göttlichen Schaffens unmöglich, so auch ein Abschluss der Weltschöpfung; somit ist das All nicht gleich ewig mit Gott (4 S. 342, 19—35). Schliesslich müsste aber auch was keinen Anfang des Werdens hat (*τὸ μὴ γενέσεως ἔχον ἀρχήν*) ungeworden sein, die Welt aber ist, wärend sie zuvor nicht war, durch Gottes Schöpfertat geworden, sie kann also

1) Eine *ὕλη ἀγέννητος* wird von ihm abgelehnt De princ. II, 1, 4. In Ioann. I, 18 S. 37. In Gen. I, 2. Im übrigen vgl. De princ. III, 5, 3. I, 2, 10. S. auch W. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes. Halle 1880 S. 537.

2) De creat. 2 S. 341, 2 ff. *εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων . ., οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων . . ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα.*

3) Ebd. 3 S. 341, 15 *σοφίας καὶ δόξης καὶ συλλήβδην πάσης ἀρετῆς ἀρχὴν καὶ πηγὴν οὐσιωδῶς.*

4) Ebd. S. 342, 7 *καὶ πρὸ κόσμου πάντη ἀπροσδεὴς ὢν καὶ πατὴρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός.*

nicht zugleich mit dem Unbegrenzten unbegrenzt sein. — Origenes verneinte, dass durch eine Schöpfungstat der göttlichen Weisheit (*θεία ἐπιστήμη*) das Seiende geworden sei, jedoch auch, dass die ungewordenen, aber zuvor ungeordneten Elemente von Gott gebildet seien, — denn auch hierdurch würde ein Anfang des Ordnens und Schmückens der zuvor gestaltlosen Materie vorausgesetzt werden (ebd. 6 S. 343, 1 ff.). Er lehrte vielmehr, die Welt sei geworden, aber one Anfang des Werdens (*γενετὸν δὲ εἶναι ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν οὐκ ἔχον* S. 343, 26). Für M. schloss dieser Gedanke einer ewigen Weltschöpfung einen Selbstwiderspruch in sich. Eine schöne Statue, die niemals unvollkommen war, kann nicht durch einen Künstler gebildet sein, sondern muss durch sich selbst sein. Dasselbe gelte auch von der Welt in ihrem Verhältnis zu Gott. Was keinen Anfang des Werdens hat, hat auch keinen Werkmeister, muss vielmehr, weil mit Gott *συναπέραντον*, auch *συναγένητον* und *ἰσοδύναμον* sein. Das Ungewordene muss aber auch *αὐτοτελὲς καὶ ἄτρεπτον* und daher auch *ἀπροσδεὲς καὶ ἄφθορον* sein[1]); d. h. es muss göttlich qualificirt sein, kann also nicht ein Werk Gottes sein. Ist es aber ein Werk Gottes, so auch zeitlich geworden. Dabei konnte M. doch De aut. 21, 9 es aussprechen, dass die Welt ihrer Idee nach schon vor ihrer Schöpfung in Gott vorhanden gewesen.

Ihren Grund hat die Schöpfung der Welt einmal darin, dass das kunstvolle Vermögen Gottes, um nicht zwecklos zu sein, sich auch auswirken musste[2]); sodann in dem Wesen Gottes als der überschwänglich guten Natur, der es eigen ist, sich auch durch Mitteilung des Seins an andere als solchen zu erweisen (De aut. 21, 3 ff.), das Sein dem einst nicht Seienden zu gewären (ebd. 21, 7, o. S. 56 A. 1); sollte doch das Geschaffene noch über dies Sein hinaus auch des ihm verheissenen Besseren teilhaftig werden (*καὶ τῶν κρειττόνων ἀπολαύειν*). Durch die Erschaffung der Welt sollte aber auch Gott nicht unbekannt bleiben[3]), sondern erkennbar werden. Daher ist der Mensch der Zweck der Welt, dieser aber dazu geschaffen, Gott zu preisen und Gottes Güte zu erkennen (21, 8). „Seine Kunst und Wesen und Kraft zeigen wollend und bekannt machen, schuf er den Menschen (ebd. 21, 9). — Wie er schon bei der Schöpfung als die „Weisheit“ Gottes die Weltbeziehung Gottes im Einzelnen vermittelnd[4]) alles geordnet und die Elemente gefügt und mit einander verbunden, so ist der Son auch der Mittler der Weltregierung Gottes (s. o. S. 58). Durch den Logos ist die Welt aus den vier Elementen im Einzelnen gestaltet, und durch ihn wird nun das All gleich

---

1) De creat. 7 S. 343, 39 ff. *τὸ γὰρ συναπέραντον, μηδαμῶς ἀρχὴν γενέσεως ἔχον, καὶ συναγένητον καὶ ἰσοδύναμον ἀνάγκη τυγχάνειν, τὸ δὲ ἀγένητον, αὐτοτελὲς καὶ ἄτρεπτον φανθέν, καὶ ἀπροσδεὲς καὶ ἄφθορον ἂν ἔσται.*

2) 21, 3 S. 59, 1 ff. *πρῶτον μὲν τῆς τέχνης ἐπιστήμην, ἣν ἀργεῖν μὲν οὐκ ἐχρῆν, ἡττωμένου τοῦ δύνασθαι ποιεῖν ταῦτα ἅπερ ἠπίστατο· ὕστερον δὲ καὶ τὸ τῇ φύσει ἀγαθὸν ὑπάρχειν αὐτῷ, ὅπερ ἀνωφελὲς μένειν οὐκ ἐδόκει.*

3) 21, 8 S. 61, 7 *πρὸς δὲ τούτοις, εἰ μὴ κόσμου γένεσιν ἐποίησεν ὁ θεός, . . ὅτι ἐστὶ θεὸς ἄγνωστος ἦν, οὐκ ὄντων τῶν γινώσκειν <αὐτὸν> δυναμένων.*

4) Ueber das unterschiedliche schöpferische Wirken des Vaters und des Sones s. o. S. 57.

einem Viergespann gelenkt, wie dies das Bild von den vier Lebewesen Ezech. 10 anzeigt (De res. II, 10, 4 S. 214, 1 ff.). Zur Warung der Willensfreiheit hat M. die Lehre vom Fatum so energisch bekämpft (Symp. 8, 13); aber im Gegensatz zur Leitung der Geschicke durch die Gestirne und zur Zufallslehre eines Demokrit und Epikur (De res. II, 10, 1) erklärt er nicht minder bestimmt, dass Gottes Rat das Leben in der Welt ordnet [1]) und in ihr seine Ziele durchfürt. Gott, der *ἀριστοτέχνης*, erhält die Welt und ist die eigentlich wirkende Ursache von allem, wie z. B. bei der Fortpflanzung des Menschen (Symp. 2, 7 S. 46, 8 ff.).

Für den Menschen aber ist die sichtbare Welt mit aller ihrer Einrichtung ebenso geschaffen, wie der Mensch für Gott [2]). Als sein Haus ward für ihn, das Abbild des eigenen Bildes Gottes, die Welt zuvor bereitet, er in sie wie in einen Tempel als ein von Gottes eigenen Händen gestaltetes Bildwerk gesetzt (De res. I, 34, 1). Er ist von den andern irdischen Geschöpfen wesentlich unterschieden und folgt in zweiter Stelle nach den Engeln [3]), berufen ebenso auf Erden Gott zu ehren wie jene im Himmel (s. A. 2). Nur gelegentlich äussert sich M. über diese letzteren; stets im Anschluss an die kirchliche Ueberlieferung. Sie sind unsterblich [4]), nicht anders wie die Menschen mit freiem Willen begabt [5]). Unter ihnen bestehen unterschiedene Ordnungen (*ἄγγελοι*, *ἐξουσίαι*, *Χερουβίμ*) [6]) und bestimmte Orte sind ihnen demgemäss zugeteilt [7]). Das Walten Gottes im Einzelnen zu vermitteln sind ihnen bestimmte Gebiete überwiesen [8]) (vgl. das Res. I,

---

1) De res. II, 10, 2 S. 212, 8 f. *ἴσμεν γὰρ τὸ πᾶν ἀπταίστως θείας βούλης κυβερνᾶσθαι προστασίᾳ.*

2) De aut. 21, 8 S. 61, 11 ff. *τὸ μὲν οὖν λοιπὸν τοῦ κόσμου σύστημα διὰ τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι φημί, πρὸς ὑπηρεσίαν τῶν ἀναγκαίων αὐτῷ, τὸν δὲ ἄνθρωπον δι' αὐτὸν τὸν θεόν.* Vgl. Symp. 3, 6. S. 64, 2 f. *ἵνα τὸν βασιλέα γεραίρῃ πάντων καὶ ποιητὴν ἀντιφθόγγα μελῳδῶν ταῖς τῶν ἀγγέλων ἐξ οὐρανοῦ φερομέναις βοαῖς.*

3) De res. I, 35 S. 125, 4 f. *ἐν δευτέρᾳ τιμῇ τῶν ἀγγέλων ἐγκαταλεχθείς.*

4) De res. I, 47, 2 S. 151, 13 f. *οὔτε οἱ ἄγγελοι οὔτε αἱ ψυχαὶ ἀπόλλυνται· ἀθάνατα γὰρ ταῦτα καὶ ἀδάμαστα, καθὼς ὁ ποιήσας εἶναι βεβούλευται.*

5) Ebd. 37, 4 S. 131, 2 ff. *αὐθαίρετον γὰρ καὶ αὐτοῖς ἔχειν πρὸς ἑκάτερα διετάξατο βούλησιν ὁ θεός, οἷα καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἵν' ἢ πειθόμενοι τῷ λόγῳ συνῶσιν αὐτῷ καὶ ἀπολαύωσι μακαριότητος ἢ μὴ πειθόμενοι κρίνωνται.* Vgl. Justin, Apol. II, 7 *αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.* Dial. 88. Ebenso Tat., Or. 7. Iren. Adv. haer. IV, 37, 1.

6) Ebd. 49, 2. S. 157, 10 ff. *ἄλλο γὰρ γένος τὸ τῶν ἀγγέλων καὶ ἄλλο τὸ τῶν ἐξουσιῶν, ὅτι μὴ τάγμα ἓν καὶ μία σύστασις καὶ φυλὴ καὶ πατριὰ τῶν ἀθανάτων, ἀλλὰ γένη καὶ φυλαὶ καὶ διαφοραί. καὶ οὔτε τὰ Χερουβίμ κτλ.* Vgl. II, 24, 2 S. 240, 21 f. *τοὺς αὐτοῦ ἀγγέλους, τάς τε ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας.*

7) Ebd. 49, 2 S. 158, 10 *χρὴ γὰρ ἐν τῷ ἰδίῳ τῆς ἕξεως αὐτοῦ τύπῳ τῶν γενητῶν ἕκαστον μένειν, ἵνα πάντα πάντων ὦσι πεπληρωμένα, οὐρανοὶ μὲν ἀγγέλων, θρόνοι δὲ ἐξουσιῶν, φῶτα δὲ λειτουργῶν, καὶ οἱ θειότεροι τόποι καὶ τὰ ἀκράτητα καὶ ἀκραιφνῆ φῶτα τῶν Σεραφίμ, ἃ παρεστήκασι τῇ μεγάλῃ βουλῇ διακρατούσῃ τὸ πᾶν, ὁ δὲ κόσμος ἀνθρώπων.*

8) Nach Athenag. Suppl. 24 De res. I, 37, 2 *ἡ τῶν ἀγγέλων σύστασις, τῷ θεῷ ἐπὶ προνοίᾳ γεγονέναι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ διακεκοσμημένοις ἵνα τὴν μὲν παντελικὴν καὶ γενικὴν ὁ θεὸς ἔχων τῶν ὅλων πρόνοιαν ᾖ . . τὴν δὲ διὰ μέρους οἱ ἐπὶ τούτῳ ταχθέντες ἄγγελοι.*

37, 1 nach Athenagoras über das dem Teufel vor seinem Fall anvertraute Gebiet Gesagte.) Der Logos selbst kann *ἀρχάγγελος* genannt werden Symp. S. 23, 3. 60, 6, wie andererseits die himmlischen Geister in erster Stelle von ihm geleitet werden Symp. S. 63, 5 ff. Unter den Himmeln, die die Ehre Gottes verkündigen Ps. 19, 2, sind die Engel zu verstehen, denn sie haben die Ankunft Christi verkündigt, Mose, den Propheten und der Jungfrau die Offenbarung vermittelt, allen „Mysterien der Oeconomie" gedient (De sang. 7, 4 ff. S. 336, 18 ff.). Der Mensch ist ihnen seiner Seele nach verwandt (vgl. v. S. A. 3. 4). Wärend alle sonstigen irdischen Wesen ihr Leben haben von der Einhauchung des Geistes in der Luft, so der Mensch aus der unsterblichen Wesenheit selbst [1]). Jene empfingen verschiedene Gestalten, wie sie die Erde auf Gottes Befehl hervorbrachte, der Mensch das Gottänliche nach dem eingeborenen Bild des Vaters. Daher ward jenen auch bestimmt zu dienen, diesem zu herrschen [2]). Zur Herrschaft über die Welt berufen [3]), ist er mit entsprechenden Gaben ausgestattet [4]), ebenso aber auch mit der Fähigkeit, die Grösse der Werke Gottes zu erkennen und zu preisen [5]). In dem Menschen unterscheidet M. Symp. 5, 2 S. 111, 2 ff. *ψυχή*, *σάρξ* und *λογισμός* [6]) und De lepra 9, 2. 4 S. 318, 15 f. 23 f. *νοῦς*, *ψυχή* und *σῶμα*; in der Regel redet er aber dichotomisch von Seele und Leib und sagt dann gelegentlich, dass wie des Leibes vorzüglichster Teil das Haupt ist, so der der Seele der *νοῦς* [7]). Beides zusammen, Seele und Leib, macht den Menschen. Weder ist die Seele allein der Mensch, noch der Leib allein, sondern er ist die Vereinigung von Seele und Leib [8]). Der Mensch ist nicht etwa ein missglückter Engel, sondern, da Gott schafft, was er will (De res. I, 50, 1 ff. S. 159, 3 ff.), hat er den

---

1) Ebd. I, 35, 2 S. 125, 6 ff. *τοῖς μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς εἰσπνοῆς τοῦ κατὰ τὸν ἀέρα πνεύματος ἐμψυχῶσθαι ἐδόθη τὸ ζῆν, τῷ δὲ ἐξ αὐτῆς τῆς ἀθανάτου καὶ διαφερούσης οὐσίας.*

2) Ebd. S. 125, 10 ff. *καὶ τοῖς μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι προσετάγη, τῷ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. καὶ τοῖς μὲν διάφορα σχήματα φύσεως δέδονται καὶ μορφαί, ὁπόσας ἡ* <*γῆς*> *στερέμνιος καὶ ὁρατὴ φύσις κελεύοντος θεοῦ ἐγέννησε, τῷ δὲ τὸ θεοειδὲς καὶ θεοείκελον καὶ πᾶν τὸ πρὸς ἐκείνην ἀπηκριβωμένον τὴν πρωτότυπον τοῦ πατρὸς καὶ μονογενῆ εἰκόνα.*

3) Ebd. 49, 3 S. 158, 3 f. *ὁ ἄνθρωπος τὸν κόσμον οἰκεῖν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων ἡγεμονεύειν κατασταθείς, τῆς ἐξ ἀρχῆς διακοσμήσεως ἀθάνατος ὤν.*

4) Zu Hiob 28, 13 S. 351, 20 ff. *μεγάλα, φησίν, ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἐδωρήσατο, ἐν τῇ φύσει κατασπείρας αὐτῶν τὸ ἐρευνητικὸν καὶ σοφὸν καὶ τεχνικόν, ὅπερ λαβόντες οἱ ἄνθρωποι γῆν τε μεταλλεύουσι καὶ γεωργοῦσι.*

5) De aut. 21, 9 S. 62, 18 „seine Kunst und Wesen und Kraft zeigen wollend und bekannt machen, schuf er den Menschen, welcher auch eine Erkenntnis des Guten Gottes haben konnte". Symp. 3, 6 S. 64, 1 ff. *δεδημιούργετο γὰρ καὶ αὐτὸς* (der Mensch) *ἔξω φθορᾶς, ἵνα τὸν βασιλέα γεραίρῃ πάντων καὶ ποιητὴν ἀντίφθογγα μελῳδῶν.*

6) Gleich darauf 111, 5 f. *ἀναθεὶς ἐμοὶ καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὴν αἴσθησιν καὶ τὸν νοῦν.*

7) Zu Hiob 29, 3 S. 352, 2 f. *ὡς γὰρ κεφαλὴ τὸ κυριώτατον μέρος ἐστὶν ἐν τῷ σώματι, οὕτω τῆς ψυχῆς ἡμῶν τὸ κυριώτατόν ἐστιν ὁ νοῦς.*

8) De res. I, 34, 4 S. 123, 15 *ἄνθρωπος δὲ ἀληθέστατα λέγεται κατὰ φύσιν οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος οὔτ᾽ αὖ σῶμα χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν συντεθέν.* Vgl. Tert., De resurr. 40 nec anima per semetipsam homo . . nec caro sine anima homo . . homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est.

Menschen von Anbeginn als Menschen, d. h. aus Seele und Leib, schaffen wollen[1]). Die schöpferische Weisheit, die alles in rechter Mischung der Gegensätze des Kalten und Warmen, des Feuchten und Trockenen gemacht und geordnet hat, hat den Menschen so in Nachamung des Alls und alle Bestandteile des Alls in sich vereinend gebildet, dass er ein Mikrokosmos ist, die Welt ein Meganthropos[2]). Der im All unbeweglich stehenden Erde gleichen die Knochen, die das Fleisch, von den Adern gleich Flüssen durchströmt, umgibt. Der Atem kült gleich der Luft die grosse Hitze in uns, wärend diese uns einwonende Wärme den Schleim wegnimmt, wie das Feuer das Eis schmilzt (ebd. 10, 3 S. 213, 1 ff.). Wie Ezech. 1. 10 aus den vier Elementen das All bestehend zeigt, so Joh. 9, 6 den Menschen als Mischung aus den vier Elementen (ebd. 10, 4—7). „So von Erde und Luft, Wasser und Feuer zusammenmischend und von diesen, welche zuvor waren, wälend, schuf Gott, Ein Gefäss der Seele von allen den Leib bereitend" (10, 8 S. 215, 22 ff.). Eine Unterscheidung zwischen *σῶμα* und *σάρξ* lehnt M. ab; nur wie ein Teil und das Ganze verhalten sie sich (De res. I, 62, 1 f. S. 185, 19 ff.). Der Leib ist das Gefärt der Seele (Symp. S. 11, 4. 298, 5. De res. II, 22, 1). In ihn wird von Gott aus dem Himmel die Seele eingesenkt[3]). Ihre Schönheit hat Gott nach seiner eigenen ewigen und unsterblichen Natur gestaltet, sie zu einer vernünftigen und unsterblichen gemacht[4]). — Auf ein Doppeltes hat die Anthropologie des M., soweit seine Schriften erkennen lassen, besonderes Gewicht gelegt, auf die Unvergänglichkeit des ganzen Menschen und auf seine Walfreiheit. Im Wesen des Menschen ist für ihn dessen Unvergänglichkeit begründet. Das Geschaffene entspricht seinem Schöpfer. Nun ist Gott unsterblich und unvergänglich, also ist auch der Mensch, sein eigenes Werk, von ihm selbst unmittelbar und nicht gleich den andern Geschöpfen bereitet, unsterblich[5]). Wenn schon ein Phidias seinem Bild eine gewisse Unsterblichkeit zu verleihen

---

1) Ebd. I, 50, 3 S. 159, 14 f. *ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν.* Ebenso 50, 4 S. 160, 6 *ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.*

2) Ebd. II, 10, 2 *ἡ γὰρ ἐργαζομένη θεοῦ ταγαῖς τὰ πάντα σοφία καὶ σχηματίζουσα τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρὸν θραύσασα, τῷ δ' αὖ ψυχρῷ τὸ θερμὸν ἡμερώσασα, καὶ τῷ μὲν ξηρῷ δήσασα τὸ ὑγρὸν, λύσασα δὲ τῷ ὑγρῷ τὸ ξηρὸν, — τὸν ἄνθρωπον οὕτως ἐδείματο, τὴν πρὸς τὸ πᾶν ἐν αὐτῷ μίμησιν καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ πρὸς αὐτὸν διαγράψασα, ὥστε κόσμον μὲν εἶναι μικρὸν τὸν ἄνθρωπον ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ πάντα τὰ μέρη τοῦ ὅλου, μέγαν δὲ τὸν κόσμον ἄνθρωπον.*

3) Symp. 2, 5 S. 41, 4 *τῇ ἀπὸ τῶν οὐρανῶν εἰς τὰ σώματα καταβάσει καὶ παραπομπῇ τῶν ψυχῶν.*

4) Symp. 6, 1. 2 S. 134, 4 ff. 135, 7 ff. *τὸ . . ἀγέννητον κάλλος . . ἐτεκτήνατο κατ' εἰκόνα τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ τὴν ψυχήν. διὸ καὶ λογικὴ καὶ ἀθάνατός ἐστι· κατ' εἰκόνα γὰρ δημιουργηθεῖσα τοῦ μονογενοῦς . . ἀνυπέρβλητον ἔχει τὸ κάλλος . . τὸ κάλλος . ., ὁποῖον αὐτὸς ὁ συστησάμενος . . ἀνετύπωσε, τὴν αἰώνιον ἀπομιμησάμενος φύσιν καὶ νοητήν, ἧς καὶ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀπεικόνισμα.*

5) De res. I, 34, 3 S. 123, 11 ff. *ὁ δὲ θεὸς καὶ ἀθανασία καὶ ζωὴ καὶ ἀφθαρσία, ἔργον δὲ ἄνθρωπος θεοῦ· πᾶν δὲ τὸ ὑπὸ ἀθανασίας ἐργασθὲν ἀθάνατον. ἀθάνατος ἄρα ὁ ἄνθρωπος. διὸ δὴ τὸν μὲν ἄνθρωπον αὐτούργησεν αὐτός, τὰ δὲ λοιπὰ γένη τῶν ζώων ἀέρι καὶ γῇ καὶ ὕδατι προσέταξε φέρειν.*

suchte (ebd. I, 35, 3 S. 126, 8 ff.), wie sollte nicht Gott, der als vollkommener Künstler auch aus dem Nichts zu schaffen vermag, nicht vielmehr den Menschen, sein eigenes vernunftbegabtes Bild [1]), unvergänglich und unsterblich gemacht haben (I, 35, 4 S. 126, 11 ff.)? Leib und Seele nach besitzt daher der Mensch Unsterblichkeit. Die Deutung des Origenes, dass der Leib bezeichnet sei durch die Tierfelle, mit denen Gott den Menschen umgürtete (Gen. 3, 21), wird auf das Bestimmteste abgewiesen (I, 33, 3 S. 122, 2 ff.). Ebenso, dass der Leib eine Fessel und ein Gefängnis der Seele sei (I, 32, 7 S. 120, 15 ff. 57, 3. 7 S. 176, 11 f. 177, 16 ff.). Nicht one den Leib, sondern mit dem Leib lebte der Mensch im Paradies (II, 1, 1 S. 189, 4 ff.). Nur eine Unsterblichkeit auch des Leibes ist eine wirkliche Unsterblichkeit. Nicht zufällig ist der Auferstehung des Leibes das dogmatische Hauptwerk des M. gewidmet.

Andererseits aber gilt das vorzügliche anthropologische Interesse des M. der Walfreiheit des Menschen, weil ihm hierdurch dessen sittliches Wesen und die Wirklichkeit des Guten garantirt ist. Wie nicht nur die Apologeten, sondern auch ein Irenäus [2]) diese Willensfreiheit gelehrt hatten, wie sie Origenes vertrat [3]), so ist auch nach M. als vorzüglichste Gabe von Gott dem Menschen der freie Wille verliehen [4]). Der Mensch allein unter allen sichtbaren Geschöpfen hat empfangen, one allen Zwang zu gehorchen, wem er will [5]). „Er hat die Macht zu wollen und nicht zu wollen“ (De aut. 18, 11 S. 54, 18). In die Mitte gestellt des Bösen und Guten [6]), selbstmächtig und Herr seiner selbst, hat der Mensch einen selbstherrlichen und freien Willen empfangen zur Erwälung des Guten“ [7]). Durch diese seine Selbstmächtigkeit und Willensfreiheit ist jeder Zwang einer Schicksalsbestimmung ausgeschlossen [8]). Wärend alle andere Creatur — wie der Himmel, die Sonne, die Erde — nur tun kann, wozu sie geschaffen,

---

1) *τὸ ἄγαλμα τὸ λογικὸν ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον.* Er ist es allerdings wegen seiner Seele, s. S. 66 A. 4.

2) Iren., Adv. haer. IV, 36, 8 posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis — etenim angeli rationabiles —, uti hi quidem qui obedissent iuste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. qui autem non obedierunt iuste non invenientur cum bono et meritam poenam percipient.

3) Vgl. u. a. P. Mehlhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes *περὶ ἀρχῶν*, Zeitschr. f. KG. II, 234—253.

4) De aut. 16, 2 S. 46, 4 ff. *αὐτεξούσιον δὲ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον γεγονέναι λέγω· . . τοῦτο γὰρ αὐτῷ καὶ βέλτιστον* (oder *μέγιστον*) *πρὸς τοῦ θεοῦ κεχαρίσθαι λέγω.*

5) 16, 5 S. 47, 8 ff. *ἄνθρωπος δὲ τῶν ᾧ βούλεται πείθεσθαι προσέλαβεν ἐξουσίαν ἑαυτὸν δουλαγωγῶν, οὐκ ἀνάγκῃ τῆς φύσεως κρατούμενος, οὐδὲ τῆς δυνάμεως ἀφαιρούμενος· ὅπερ αὐτῷ τῶν κρειττόνων ἕνεκα κεχαρίσθαι φημί, ἵνα τι πλεῖον ὧν ἔχει προσλάβῃ, παρὰ τοῦ κρείττονος ὅπερ αὐτῷ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προσγίνεται καὶ ὡς ὀφειλὴν ἀπαιτεῖ παρὰ τοῦ πεποιηκότος.*

6) De res. II, 2, 7 S. 193, 1 ff. *ἐν μέσῳ τοῦ πονηροῦ καὶ ἀγαθοῦ κατασταθεὶς ὡς αὐτεξούσιος.*

7) De res. I, 38, 3 S. 132, 13 ff. *αὐτεξούσιος γὰρ ὢν καὶ αὐτοκράτωρ ὁ ἄνθρωπος, καὶ αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον πρὸς τὴν αἵρεσιν . . τοῦ καλοῦ λαβών.*

8) Symp. 8, 13 S. 208, 3 *ἡμέτερον προκρίνειν γὰρ τὰ κρείττω καὶ προτάσσειν τῶν γηγενῶν, αὐτοκράτορα καὶ αὐτεξούσιον τὸν λογισμὸν εἰληφότας καὶ πάσης ἀνάγκης ἐκτὸς εἰς τὸ αὐτοδεσπότως αἱρεῖσθαι τὰ ἀρέσκοντα, οὐ δουλεύοντας εἱμαρμένῃ καὶ τύχαις.*

und daher weder Lob noch Belonung zu erwarten hat, ist dem Menschen die Gabe dieser Freiheit geworden, damit er durch freien Gehorsam gegen Gottes Willen sich einen Anspruch auf noch Besseres als wolberechtigten Lon erwerben könne (s. S. 67 A. 5). Nicht zu seinem Schaden, sondern um jenes Besseren willen ist er so geschaffen, damit er, Gott nicht wie das Uebrige in der Welt aus Zwang und nur als Werkzeug dienend, einen der freien Erwälung würdigen Lon davontrage. Als Ehrerweisung also und, um ihn das ewige Heil erfaren zu lassen, hat Gott dem Menschen verliehen, tun zu können, was er will, und ihm nur die Manung gegeben, dieses sein Vermögen zum Guten anzuwenden. Auch gegenüber dem Gebot Gottes bleibt dem Menschen die freie Wal der Entscheidung, damit ihm im Falle des Gehorsams die vollkommene Gottesgemeinschaft zu Teil werde [1]). So wenig die Ermanung eines Vaters an seinen Son die Wissenschaften zu lernen diesem die Freiheit der Entscheidung raubt, auch wenn dieser zum Lernen keine Neigung hat, so wenig ist durch das Gebot Gottes, ihm zu gehorchen, dem Menschen die Walfreiheit genommen (De aut. 16,8 S. 48,12 ff.). Nur zu dem Lon des Gehorsams soll er so gelangen [2]), dem seligen Leben in der Unsterblichkeit (De res. II, 2,4 S. 191, 11 ff.). Dieser Lon kann aber vernünftiger und gerechter Weise nur gegeben werden, wo die Möglichkeit auch des Ungehorsams vorlag. Die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Gottesgemeinschaft hat die sittliche Bewärung zur Voraussetzung, daher die grundlegende Bedeutung der Willensfreiheit für die Anthropologie des Methodius.

3. Die Sünde nach Ursprung und Wesen.

Die Willensfreiheit des Menschen verbürgt M. zugleich, dass das Böse nicht auf Gott oder auf eine uranfängliche Materie zurückgefürt werden darf. M. hat die letztere Möglichkeit schon durch seinen Nachweis ausgeschlossen, dass es keine solche von Gott unabhängige ewige Materie geben kann. Er zeigt aber auch, dass der Begriff des Bösen die Herleitung aus einem seiner Substanz nach bösen Weltsubstrat nicht gestattet (s. o. S. 30). Denn mögen die einzelnen Erscheinungen des Bösen Formen oder Teile (*εἴδη . . κακοῦ ἢ μέρη*) sein, in jedem Fall existirt das Böse nur in ihnen, also ist es geworden. Sind sie nämlich Formen, so ist das Böse selbst identisch mit ihnen, denn die *γένη*

---

1) De aut. 16, 6. 7 S. 47, 13 ff. *οὐ γὰρ ἐπὶ βλάβῃ οὕτω γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, ἕνεκα δὲ τῶν κρειττόνων. . . φημὶ τοιγαροῦν τὸν θεὸν οὕτω τὸν ἄνθρωπον τιμῆσαι προαιρούμενον καὶ τῶν κρειττόνων ἐπιστήμονα γίνεσθαι, τὴν ἐξουσίαν αὐτῷ τοῦ δύνασθαι ποιεῖν ἃ βούλεται δεδωκέναι, καὶ τὴν ἐξουσίαν αὐτοῦ εἰς κρεῖττον <τρέπειν> παραινεῖν, οὐκ ἀφαιρούμενον πάλιν τὸ αὐτεξούσιον, ἀλλὰ τὸ κρεῖττον μηνύειν θέλοντα. τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι πάρεστιν αὐτῷ, κἂν τὴν ἐντολὴν λαμβάνῃ, τὴν δὲ τοῦ δύνασθαι προαίρεσιν εἰς τὸ κρεῖττον τρέπειν ὁ θεὸς παραινεῖ.*

2) De aut. 16,9 S. 49, 3 f. *προστάττει δέ, ἵνα τῶν κρειττόνων ἄνθρωπος ἀπολαύειν δυνηθῇ· τοῦτο γὰρ ἕπεται τῷ πεισθῆναι τῷ τοῦ θεοῦ προστάγματι. . . ἵνα κρεῖττον δωρήσηται . ., ἀνθ' ὧν ὑπήκουσε τῷ θεῷ.* 16,10 S. 49, 21 ff. „Denn nicht unvernünftig wollte Gott so die Gabe geben, nämlich die ewige Unverweslichkeit. Unvernünftig aber wäre sie ungerecht gegeben . . Denn das Gerechte wird gegeben nach der Würdigkeit dessen, was jemand getan“.

— z. B. das *γένος τὸ ζῷον* — haben ihren Bestand nur in den *εἴδη*; für sich selbst, im Unterschied von den *εἴδη*, existirt das *γένος* nicht (De aut. 13, 2 S. 39, 6 ff.). Dies gilt auch vom Bösen, und da seine *εἴδη* wie Mord, Unzucht etc. geworden sind, ist auch das Böse geworden (*γενητὸν ἔσται τὸ κακόν* S. 39, 9 f.). Nicht anders verhält es sich, wenn man die Erscheinungen des Bösen Teile des Bösen nennt (ebd. 13, 3), denn das Ganze besteht aus den Teilen und ist nur in diesen, auch kann nicht ein Teil geworden und ein anderer ungeworden sein. Falls aber (13, 4 S. 40, 3 ff.) das Böse noch nicht vollständig (*ὁλόκληρον*) war, bevor die Materie gebildet war, sondern erst durch die Erschaffung des Menschen, der dieser Teile des Bösen Täter ist, vollständig wurde, so wäre ja Gott der Urheber dessen, dass das Böse vollständig geworden ist (S. 40, 7 f.); und das ist schlechthin unmöglich. Ist aber das Böse vielmehr eine Handlung, so ist es eben als solche geworden. Denn eine Handlung geschieht im Menschen, und nicht seiner Substanz nach ist dieser böse, sondern hinsichtlich seines Vorsatzes, denn durch diesen wird erst das Böse[1]).

Was ist denn das Böse seinem Wesen nach? Ist es Substanz oder Accidenz der Substanzen? Es ist notwendig das Letztere, weil durch die freie Entscheidung eines jeden bedingt. Aber wie ist es ein Accidenz? — Zunächst ist zu sagen (De aut. 15, 1 f. S. 43, 1 ff.): es gibt nichts durch seine Natur (*τῇ φύσει*) Schlechtes, sondern es ist böse durch die Weise des Gebrauchs (*τῷ τῆς χρήσεως τρόπῳ*)[2]). So ist die geschlechtliche Verbindung von Mann und Weib als eheliche und zum Zweck der Kindererzeugung etwas Gutes, bei Ehebruch und Unzucht das Gegenteil. Ganz ebenso verhält es sich beim Töten (15, 3), beim Nehmen der Sache eines andern (15, 4), bei der (waren und falschen) Gottesverehrung (15, 5), bei der Anfertigung eines Kunstwerkes (15, 6), bei der Bearbeitung des Eisens (15, 7), — immer „macht die Weise des Tuns und die Absicht des Handelnden, dass es böse sei". Durch die Weise des Gebrauchs wird in jedem Fall etwas „bald gut, bald böse"[3]). Nicht irgendwelche substantielle Beschaffenheit eines Dinges macht etwas böse, sondern durch das (durch einen bösen Willen bestimmte) Handeln der Menschen kommt das Böse zu stande. Jede Naturhaftigkeit des Bösen will M. unter allen Umständen verneint wissen.

Da aber erhebt sich die weitere Frage, woher denn im Menschen der Trieb zum Bösen stammt. — In keinem Fall darf das Böse auf Gott zurückgefürt werden. Gott ist gut; er kann daher nicht das Böse tun oder irgendwie Schöpfer des Bösen sein; auch indem er das Böse vergilt, erweist er sich nicht als böse, sondern als gerecht, und etwa ein gestrafter Mörder empfängt Gutes gegenüber

1) De aut. 13, 5 S. 40, 12 ff. *ποίαν γὰρ πρᾶξιν κακὴν ἑτέραν παρὰ τὸ ἐν ἀνθρώποις δεικνύειν ἔχεις; ὅτι γὰρ ὁ ἐνεργῶν οὐ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον ὑπάρχει κακία, κατὰ δὲ τὸν τῆς προαιρέσεως τρόπον.*

2) De aut. 15, 1 S. 43, 1 ff. *ἐγὼ . . μὲν τῇ φύσει οὐδὲν φαῦλον λέγω, τῷ δὲ τῆς χρήσεως τρόπῳ κακὸν εἶναι λέγεσθαι.* Ganz ebenso Symp. 2, 5 S. 42, 4 f. *οὐδὲν γὰρ αὐτό τι καθ' ἑαυτὸ τῶν πραγμάτων ἡγητέον εἶναι κακόν, ἀλλὰ παρὰ τὴν πρᾶξιν τῶν χρωμένων τοιουτῶδες γίνεσθαι.*

3) S. 45, 19; *ὁ δὲ τῆς χρήσεως τρόπος ἐναλλάσσει τὸ γινόμενον* S. 45, 1 f.

Bösem (De aut. 14, 3. 4). Noch energischer als De autexusio [1]) wird der Gedanke, die Menschen könnten durch Gott böse geworden sein, im Symposion abgelehnt (o. S. 21 f.). Seine Unmöglichkeit ist für M. der entscheidende Grund dafür, dass kein durch die um die Erde als vermeintliches Centrum kreisenden Gestirne angezeigtes Schicksal die Handlungen des Menschen bestimme (Symp. 8, 15 S. 215 f.). Denn die, welche behaupten, dass der Mensch nicht freien Willens (*αὐτεξούσιος*) sei, dass er vielmehr durch den Zwang des Schicksals gelenkt werde (*ἀνάγκαις ἀφύκτοις εἱμαρμένης λέγοντες οἰακίζεσθαι* S. 220, 3), machen Gott zum Urheber des vom Menschen vollbrachten Bösen (*αἴτιον τῶν κακῶν τὸν θεὸν ἀποφαίνονται καὶ δότην*), da ja dann die Gestirne die bösen und tugendhaften Eigenschaften des Menschen erzeugen. Eben deshalb kann es ein solches Schicksal nicht geben, denn Gott ist schuldlos an allem Schädlichen, weil seinem Wesen nach gerecht, gut, weise, war usw. [2]) und fern von allem Bösen (*τὸ δὲ θεῖον κακῶν ἀσύμπλοκον πέφυκεν* S. 222, 3). Gott freut sich der Gerechtigkeit, hasst die der Gerechtigkeit feindliche Ungerechtigkeit, ist somit nicht selbst Ursächer der Ungerechtigkeit und des Bösen. Die *σωφροσύνη* ist eine wirkliche Tugend, der *ἀκολασία* und *ἀκρασία* entgegengesetzt, ebenso die Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit, das Gute dem Bösen; die Gesetze verbieten daher das Böse und suchen es zu verhindern (8, 16 S. 225, 1 ff.), sie wären aber unnötig, wenn die Heimarmene alles bestimmte (S. 227, 2 ff.).

Die Möglichkeit des Bösen besteht in der Walfreiheit des Menschen. Von ihr hat M. bereits festgestellt, dass sie dem Menschen zu seinem Besten gegeben worden, dass sie nämlich ebenso die sittliche Qualität des Menschen constituirt, wie die Voraussetzung ist für den Empfang der dem Menschen bestimmten vollkommenen Gottesgemeinschaft. — Sie bestand aber (o. S. 30) nicht darin, dass der Mensch etwa ein bereits vorhandenes Böse erwälen konnte, sondern in der Freiheit zu gehorchen und nicht zu gehorchen [3]). Auch insofern gibt es kein substantiell Böses. Vielmehr nimmt dadurch das Böse seinen Anfang, dass der Mensch Gotte nicht gehorsam ist; „denn dies ist das einzige Böse, der Ungehorsam" (vgl. auch De aut. 18, 10 S. 54, 5) [4]). Dadurch, dass

---

1) De aut. 16, 2 S. 46, 3 f. *πρὸς μὲν τοῦ θεοῦ τοὺς ἀνθρώπους τοιούτους γεγονέναι οὔτι μοι δοκεῖ λέγειν.*

2) Symp. 8, 16 S. 221, 1 *ἀλλ' ἀναίτιος πᾶσι πάσης βλάβης ὁ θεός. οὐκ ἄρα γένεσις. πᾶς ὅστις κἂν βραχὺ συνετὸς ὁμολογήσει τὸ θεῖον δίκαιον, ἀγαθόν, σοφόν, ἀληθές, ὠφέλιμον, ἀναίτιον κακῶν, ἀσύμπλοκον πάθους καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον.* S. 227, 5 f. *ἀγαθὸς ὁ θεὸς καὶ σοφὸς καὶ τὰ κρείσσω ποιῶν.* 227, 8 *θεὸς ἀναίτιος.*

3) De aut. 17, 1 S. 49, 9 ff. *αὐτεξούσιον δέ φημι γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐχ ὡς προϋποκειμένου τινὸς ἤδη κακοῦ, οὗ τὴν ἐξουσίαν τοῦ ἑλέσθαι, εἰ βούλοιτο, ὁ ἄνθρωπος ἐλάμβανεν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ὑπακούειν τῷ θεῷ καὶ μὴ ὑπακούειν αἰτίαν μόνην. τοῦτο γὰρ τὸ αὐτεξούσιον ἐβούλετο.*

4) 17, 2 S. 50, 3 f. *τοῦτο καὶ μόνον ἦν τὸ κακὸν, ἡ παρακοή, ἥτις τοῦ εἶναι ἤρξατο.* 17, 4 S. 50, 11 ff. *διδάσκεσθαι οὖν φημι τὸ παρακούειν θεοῦ· τοῦτο γὰρ καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κακόν, ὃ παρὰ τὴν τοῦ θεοῦ προαίρεσιν γίνεται.* 18, 11 S. 54, 11 „Das Böse aber nenne ich Ungehorsam". De res. I, 38, 4 S. 133, 10 ff. *οὐ γὰρ ἐποίησεν ὁ θεὸς κακόν, οὐδέ ἐστι τὸ σύνολον ὅλως ἐκ παντὸς εἲς τὸ παράπαν αἴτιος κακοῦ· ἀλλὰ πᾶν ὅπερ ἂν αὐτεξούσιον οὕτως ὑπ' αὐτοῦ γεγονὸς ᾖ πρὸς τὸ φυ-*

Gott nicht will, dass etwas sei, wird es böse, wie die Erfarung Israels Num. 13 f. zeige (18, 9 S. 53, 20 ff.). Der Mensch, der das Böse vollbringt, ist geworden, also auch das Böse. Nicht aber als ein böser ist der Mensch geworden, nicht hat er von Gott eine böse Natur empfangen, sondern er ist über das Böse belehrt, er ist angeleitet worden zum Ungehorsam gegen Gott (17, 3 f. S. 50, 5 ff.).

Belehrt aber hat den Menschen über das Böse der Teufel (17, 4 S. 50, 14 f.) und zwar aus Neid. Durch den Neid ist somit das Böse in die Welt gekommen[1]). Woher aber der Neid? Wenn vom Teufel, ist dann nicht doch Gott als Schöpfer des Teufels der Urheber der Sünde (De res. I, 36, 3 S. 128, 5 ff.)? Ungeschaffen ist der Teufel nicht, denn sonst wäre er auch ἀπαθής, ἀνώλεθρος und ἀνενδεής, wärend doch das Gegenteil der Fall ist (ebd. 36, 4). Er ist somit geworden, und zwar von Gott (vgl. auch De aut. 17, 4 S. 50, 34 f.), da Gott allein ungeworden und durchaus der einzige Schöpfer ist, und nichts wider seinen Willen geschehen kann, vielmehr was etwa demselben widerstrebte, sofort vernichtet würde (De res. I, 36, 5 f. S. 129, 2 ff.); der letztere Gedanke wörtlich aus Athenagoras[2]). Nennt diesen hier M. nicht als seine Quelle, so doch bei seiner weiteren Charakterisirung des Teufels als des über der Materie waltenden Geistes (πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην ἔχον 37, 1 S. 130, 1), von Gott geworden wie die übrigen Engel — er ist also von Natur „eine zum Besseren dienende Kraft" (De aut. 19, 4 S. 55, 7) —; und mit der Fürsorge für die Formen (εἴδη) der Materie betraut[3]). Auch die Engel waren — so fürt M. im Anschluss an Athenagoras 24 S. 32, 11 weiter aus — von Gott gleich den Menschen mit dem freien Willen begabt, um durch Gehorsam der Seligkeit teilhaftig zu werden, oder durch Ungehorsam des Gerichts[4]). Durch seinen Neid gegen den Menschen ist der Teufel gefallen, wie andere Engel durch ihren Verkehr mit den Töchtern der Menschen[5]). Neid aber ergriff ihn darüber, dass er nicht gleich dem Menschen

---

λάξασθαι καὶ τηρῆσαι νόμον, ὃν αὐτὸς δικαίως διεστείλατο, μὴ τηρῆσαν λέγεται κακόν. βαρυτάτη δὲ βλάβη τὸ παρακοῦσαι θεοῦ, τοὺς ὅρους τῆς κατὰ τὸ αὐτεξούσιον ὑπερβάντα δικαιοσύνης.

1) De res. I, 36, 2 S. 127, 10 f. γενόμενον αὐτεξούσιον πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ καὶ τοῦτον τὸν θεσμὸν εἰληφός, ὁ μισόκαλος ἐπιστὰς ἐβάσκανε φθόνος.

2) Athenag., Suppl. pro Chr. 24 S. 31, 24 ff. ed. Schwartz οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τί ἐστι τῷ θεῷ ὡς τῇ φιλίᾳ τὸ νεῖκος . . ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ ἐπαύσατο <ἂν> τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχΰϊ τῆς συστάσεως. Ebenso M. De res. I, 36, 6 οὐδὲ μὴν τι . . ἀντιξοῦν (?) αὐτῷ ἢ ἀντίθεόν ἐστιν· ἐπεὶ κἂν εἰ ἀντέπρασσέ τι τῷ θεῷ ἐπαύσατο ἂν τοῦ εἶναι etc. wörtlich wie Athen.

3) De res. I, 37, 1 S. 130, 1 ff. ὁ διάβολος . . πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην ἔχον . . γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὥσπερ δὴ καὶ οἱ λοιποὶ γεγόνασιν ὑπ' αὐτοῦ ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἴδεσι πεπιστευμένον διοίκησιν, aus Athen. 24 S. 32, 4—7.

4) 37, 4 S. 131, 2 ff. αὐθαίρετον γὰρ καὶ αὐτοῖς ἔχειν πρὸς ἑκάτερα διετάξατο βούλησιν ὁ θεός, οἷα καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἵν' ἢ πειθόμενοι τῷ λόγῳ συνῶσιν αὐτῷ καὶ ἀπολαύωσι μακαριότητος, ἢ μὴ πειθόμενοι κρίνωνται.

5) 37, 3 S. 130, 10 ff. ὁ δὲ ἐνύβρισε . . φθόνον ἐγκισσήσας καθ' ἡμῶν, ὥσπερ καὶ οἱ μετὰ ταῦτα σαρκῶν ἐρασθέντες καὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς φιληδονίαν ἐνομιλήσαντες θυγατράσιν, nach Athenag. S. 32, 18 ff. Andererseits wird doch zugleich von dem Hochmut des Teufels als Ursache seines Falls geredet (37, 5 S. 131, 9 f.), aber dies soll nicht zu der Betonung des Neides im Widerspruch stehen.

„geehrt ward. Denn allein der Mensch hat nach dem Bild und der Aenlichkeit Gottes zu sein empfangen“ (De aut. 17, 5 S. 51, 1 ff.)[1]. M. folgt hier dem von Irenäus, Adv. haer. IV, 40, 3 und von Tertullian De pat. 5 ausgesprochenen Gedanken[2]. Ein Unrecht sei jedoch dem Teufel mit jener Bevorzugung des Menschen in keiner Weise geschehen, denn Gott hatte ja nicht „jenem weggenommen, was er hatte, und es dem Menschen gegeben“ (De aut. 17, 5. 6). Auch ein Herr, der von zwei Sclaven den einen an Sonesstatt annimmt, ist ja nicht schuld, wenn nun der andere diesen ermordet (ebd.). Mit Tertullian[3] kommt M., sich offenbar auch hierin ganz älterer Ueberlieferung anschliessend, auch darin überein, dass er auch zeitlich den Fall des Teufels mit seiner Verfürung des Menschen in engsten Zusammenhang setzt. Zuvor der helle Morgenstern[4], fällt der Teufel, indem er den Menschen zu Fall bringt.

Aber auch hier erhebt sich wieder die Frage, woher denn der Teufel seine Kenntnis des Bösen hatte (De aut. 18, 1 ff. S. 51, 18 ff.). War zuvor kein Böses, so konnte er auch daraus keine Kenntnis schöpfen. Auch hier droht also aufs Neue die Gefar der Annahme eines uranfänglichen Bösen. M. weiss ihr auch jetzt zu begegnen. Aus dem Verbot Gottes erkannte der Teufel, dass das Essen von einem gewissen Baum nicht gestattet war. Der Drohung Gottes und der Verurteilung des Uebertreters entnahm er die Erkenntnis des Ungehorsams als des Bösen (ebd. 17, 4. 5. 7 S. 52, 4 ff. 34 ff.[5]); o. S. 31), wie jemand aus den Verordnungen eines kundigen Arztes entnehmen kann, dass das Gegenteil etwas Schädliches ist, wärend doch den Arzt kein berechtigter Tadel trifft (18, 2 ff. S. 51, 23 ff.). Hätte dagegen one jenes Verbot der Mensch von dem Baum gegessen und wäre gestorben, so hätte eine Bestrafung des Teufels nicht erfolgen können (18, 6. 7). „Neidisch geworden auf den Menschen“, ist „er durch seine eigene Wal Teufel geworden“; „denn verlassend den Gehorsam Gottes, fing er an ungehorsam zu sein und fing an zu lehren Gotte Widersprechendes, indem er verlassen das Bessere und so zu sagen ein Deserteur von Gott geworden“ (19, 4 S. 55, 5 ff.). „Einen Deserteur“ und einen „Rebellen“ nenne ihn die Schrift, da er nicht „ein solcher geblieben“, „wie er von Gott erschaffen worden“, sondern „verlassend was er war“ überging „zu dem was er nicht war“ (19, 5

---

1) De aut. 18, 8 S. 53, 1 ff. *τὴν μὲν οὖν ἀρχὴν τοῦ κακοῦ τὸν φθόνον εἶπον ἔγωγε, τὸν δὲ φθόνον ἐκ τοῦ κρείττονι τιμῇ κατηξιῶσθαι τὸν ἄνθρωπον πρὸς τοῦ θεοῦ.*

2) S. Meth. I zu S. 51, 1. Es wird berechtigt sein aus den Worten Tertullians: (diabolus) dominum Deum universa opera, quae fecisset, imagini suae id est homini subiecisse impatienter tulit zu entnehmen, dass auch nach des M. Anschauung der Teufel dem Menschen die Herrschaft über die Welt beneidete. Vgl. auch schon das slav. Henochbuch 31, 3 S. 30 „Und der Teufel erkannte, dass ich eine andere Welt schaffen will, weil dem Adam <alles> unterworfen worden, was ist auf der Erde, über sie zu walten und zu herrschen“.

3) Adv. Marc. II, 10 ex illo (diabolus) deliquit, ex quo delictum seminavit.

4) De res. 37, 5 S. 131, 5. 7 *ἦν δὲ καὶ ὁ διάβολος ἀστὴρ ἑωσφόρος· . . τοῦ φωτὸς ἦν ἄστρον πρωϊνόν.*

5) So schon die Akten des Carpus cp. 19 S. 15, 2 ed. Gebhardt *ἔχει γὰρ — ὁ διάβολος — ἐκ τῆς ἀποφάσεως τοῦ θεοῦ τὴν ἀδικίαν τὸ εἰδέναι.*

S. 55, 12 ff.). M. folgt auch hier der auf jüdische Wurzeln zurückgehenden Ueberlieferung. Schon das slavische Henochbuch 31, 4 hatte Satanael als durch sein Fliehen aus dem Himmel zu Satan geworden geschildert, und Theophilus, Ad Antol. II, 28 gesagt: *δαίμων δὲ καὶ δράκων καλεῖται διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ* [1]). „Nicht ungeschaffen“ ist der Teufel, aber jetzt nicht das, „was er zuvor war“, sondern er ist „abgefallen von seiner Natur“. Weil einst „nicht böse“ ist er auch jetzt nicht seiner Substanz nach böse, denn die Substanz bleibt stets dieselbe und erleidet keinen Wechsel von gut und böse (19, 6 S. 55, 22 ff.) [2]). Also geschaffen, und deshalb im Stande von seiner Natur abzufallen, aber „nicht so von Gott geschaffen“, hat der Teufel „sich selbst zum Schlimmeren vom Besseren“ verkehrt, d. h. vom Gehorsam zum Ungehorsam (De aut. 19, 6 S. 55, 29 ff.). Mit andern Geistmächten ist er von der „Süssigkeit zur Bitterkeit übergegangen“ (De sang. 3 S. 332, 36 ff.). Gott, dessen Natur ein Nichtwissen fremd ist, wusste ja freilich schon vorher diesen Abfall des Teufels und ebenso, dass derselbe die Menschen sündigen und seine Gebote übertreten machen werde (De aut. 19, 7 ff.). Aber, weil „guten Wesens“, wollte Gott nicht, dass „seine Woltat verborgen bleibe“. Daher hat Gott den Menschen geschaffen und ihm den freien Willen gegeben, damit „das Ueberschwängliche seiner Güte den Menschen bekannt würde“; „damit er seine Güte den Menschen zeige, auf dass der Mensch die Gnade Gottes erkenne“ (19, 9). Denn one „die entgegengesetzte Composition des Bösen“ „würde das Gute, dass es gut ist, nicht erkennbar sein“; „dazu wäre aber auch der freie Wille dem Menschen genommen, indem er nur wüsste mit Gehorsam allein zu dienen“ (19, 10). Zugleich war von Gott die „Darreichung des Erlasses der ersten Sünden, nicht aber immer das Böse festzuhalten“ (19, 9 S. 56, 20 f.; vgl. 20, 1 S. 56, 38), somit die Durchfürung der guten Absicht Gottes, in Aussicht genommen.

Warum aber hat Gott nicht sofort den Teufel vernichtet, nachdem dessen Erweisung als böse dazu gedient, dem Menschen die Erkenntnis des Guten zu bringen, und so die weitere Herrschaft des Todes verhindert? — Gott vermochte es natürlich, und des Todes der Menschen freut er sich nicht; aber für Gott wäre die Vernichtung eines geringen Geschöpfes durch seine Macht nichts Grosses gewesen (20, 2) [3]), und den späteren Menschen wäre Gottes Woltat verborgen geblieben und jeder würde sich für durch sich selbst gut halten (20, 3) [4]); vor allem aber lag es in Gottes Heilsplan, dass durch den Menschen selbst die Ueberwin-

1) Pseudoignatius (vgl. auch Chrysostomus, Migne 50, 36) hat dann wie es scheint aus M. geschöpft; s. Meth. I zu S. 55, 12. 15.

2) Auch diese Gedanken begegnen schon beim slav. Henoch; vgl. Henoch 31, 5 „Daher veränderte er sich von den Engeln; die Natur veränderte er nicht, <aber> den Sinn als die Erkenntnis des Gerechten und des Sündigen“.

3) Ebenso Adv. Porph. 1 S. 345, 22 *οὐκ ἦν μὲν οὖν οὐδὲν θαυμαστὸν τῷ Χριστῷ τοῦ θεοῦ καταπλήξει καὶ δυνάμεως ἀτρέπτου μεγέθει τὰς ἀντιστατικὰς ἀμυδρῶσαι φύσεις τῶν δαιμόνων.*

4) Vgl. auch hier Irenäus III, 20, 1 nec umquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, propriam naturaliter arbitrans eam quae circa se esset incorruptelam (s. u. IV, 3).

dung des Teufels erfolge (s. u.). Daher ward dem Teufel auch die Macht über das Zeitliche überlassen, dadurch dieser verfürt und das er denen gibt, die das ihm „Eignende sinnen“ (De vita 7, 3 S. 68, 28 ff.). Er übt eine Herrschaft aus und sucht auf die manigfachste Weise das Menschengeschlecht und dessen einzelne Glieder zur Sünde zu verlocken und ins Verderben zu bringen (Symp. 4, 2. 8, 4. 12. 10, 2. 4 S. 97, 5. 180, 2. 204, 4. 264, 3. 275, 4. De res. I, 37, 6).

Durch Verleitung zum Ungehorsam ist die Verfürung geschehen (De aut. 17, 3 ff.). So ist der Mensch durch seine eigene Willensentscheidung sündig geworden. Darum ist aber, wie der Teufel für seine Verfürung des Menschen, so auch dieser selbst mit Recht der Strafe verfallen. Er kann gegen Gott keinen Vorwurf erheben (nach Röm. 9, 20), weil er durch seinen eigenen freien Willen das Böse erwält hat[1]). Weil ausgestattet mit der „Macht zu wollen oder nicht zu wollen“, empfängt er „mit Recht Strafe . . für das, was er tut“ (De aut. 18, 11 S. 54, 15 ff.). Die schwerste Strafe aber ist die, dass er, der zuvor frei von der Sünde war und von Anläufen unvernünftiger Begierden nichts wusste[2]), vom Vater des Irrtums verfürt und von Gott abgefallen, jetzt den Samen des Bösen in sich aufgenommen hat, durch den ihn nun jener stets zur Ungerechtigkeit zu reizen vermag[3]). Im Leib des Menschen hat dies Böse nun seinen Sitz und ist in seine Natur tief eingewurzelt; daher kann er in diesem Erdenleben von ihm unmöglich frei werden. Damit es aber dereinst geschehe, hat Gott den Menschen mit Röcken von Fellen, nämlich mit der Sterblichkeit, bekleidet, dass durch Zerstörung des Leibes auch das Böse in demselben sterbe (De res. I, 38, 5 S. 134, 4 f. 40, 5 f. S. 138, 11 ff.)[4]). Somit ist nicht der leibliche Tod das eigentliche Gericht über die Sünde. Dieses besteht vielmehr in dem Hingegebensein an die in sittlicher Verkehrung sich äussernde Macht des Teufels. Allerdings ist auch die Sterblichkeit des Menschen Strafe, insofern er dadurch das den unvernünftigen Geschöpfen bestimmte Geschick erleidet[5]). Zur Unvergänglichkeit nach dem Bilde Gottes gemacht[6]), ist er durch die Sünde dem Tod

---

1) De res. I, 45, 2 S. 148, 5 *ὁπότε αὐτοδεσπότῳ βουλῇ κακίαν εἵλατο.*

2) De res. II, 1, 1 S. 189, 4 f. 7 f. *οὐκ ἐκτὸς σώματος, ἀλλὰ μετὰ σώματος, . . ἐκτὸς δὲ ἐπιθυμίας διήγομεν, οὐ γινώσκοντες ὅλως ἐπιθυμίας ἀλόγου προσβολάς.*

3) De res. I, 38, 5 S. 133, 14 ff. *κατεῤῥυπώθη καὶ κατεμιάνθη τῆς ἀποφάσεως ἀποστατήσας ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ καὶ κηλῖδας ἐναπεμάξατο κακίας πολλῆς, ἃς ὁ ἄρχων τοῦ σκότου ἀπεκύησε καὶ πατὴρ τῆς πλάνης, πόνον κατὰ τὴν γραφὴν συλλαβών, ἵνα τὸν ἄνθρωπον φαντάζειν ἀεὶ πρὸς ἀδικίαν ἔχῃ καὶ κινεῖν.*

4) 38, 5 S. 134, 2 ff. *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀθάνατον κακὸν ἐξ ἐπιβουλῆς* <*τοῦ διαβόλου*> *ἰδὼν* <*αὐτὸν*> *γεγενημένον, καθάπερ καὶ ὁ διάβολος πλάνος ἦν, τοὺς δερματίνους χιτῶνας διὰ τοῦτο κατεσκεύασεν, οἱονεὶ νεκρότητι* <*τινὶ*> *περιβαλὼν αὐτόν, ὅπως διὰ τῆς λύσεως τοῦ σώματος πᾶν τὸ ἐν αὐτῷ γεννηθὲν κακὸν ἀποθάνῃ.*

5) 39, 5 *ἀποδείξαντες μὴ εἶναι τοὺς δερματίνους χιτῶνας τὰ σώματα, ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ἀλόγου τῶν ζώων νεκρότητα κατεσκευασμένην.*

6) Auch dem Leibe nach, nur dass es diesem noch nicht wesentlich ist unsterblich zu sein. De res. II, 18, 3 S. 230, 2 f. *μεθόριον τῆς ἀφθαρσίας ἐγενήθη καὶ τῆς φθορᾶς ἡ σάρξ, οὐκ οὖσα οὔτε φθορὰ οὔτε ἀφθαρσία.*

anheimgefallen. Mit diesem wird das durch den Neid des Teufels über den von Gott zur Unsterblichkeit erschaffenen Menschen gebrachte Verderben in Einem Wort bezeichnet[1]). Allen Nachdruck legt aber M. darauf, dass der leibliche Tod zwar wegen der Sünde über den Menschen gekommen, aber ihm zum Heil geordnet ist (vgl. Theoph., Ad Autol. II, 26. Iren. III, 23, 6). Er errettet den Menschen davon, unlösbar an die Sünde gekettet zu sein. In gewissem Sinn gilt, was Origenes vom Leib überhaupt lehrte, für M. von diesem irdischen Leib des sündig gewordenen Menschen. Schon im Symposion fürt M. aus, dass wegen der Sünde die Leibeshütte des Menschen dem Tode verfallen ist; aber dies geschieht, indem Gott die Sünde durch den Tod auflöst, damit der Mensch nicht unsterblich ein Sünder und wegen der in ihm lebenden Sünde ewig ein Verurteilter sei[2]). Die eingehende Darlegung des Gedankens bietet M. De resurr. I, 38 ff.[3]). Der Besserung des Menschen wegen sei der Tod erfunden (ebenso *θανάτῳ διὰ παιδείαν παρεδόθη* II, 18, 4 S. 230, 6), wie Schüler behufs Besserung Schläge empfängen (De res. I, 38 S. 132, 5 ff.). Im Gegensatz zu dem Tod der Sünde ist der leibliche Tod etwas Gutes[4]). Er soll die Lösung von der Sünde ermöglichen. Deshalb ward der Mensch durch die Austreibung aus dem Paradies daran gehindert, vom Baum des Lebens zu essen, damit das Böse nicht unvergänglich, vielmehr die Sünde durch den Tod getötet werde[5]). Die Sünde sollte mit dem Leib getötet sterben, der Leib aber nach Vernichtung der Sünde auferstehen[6]). Völlig sollte die Sünde durch den Tod des Leibes vernichtet werden. Wie man einen Bau, in den sich eine Wildfeige tief eingenistet hat, nur dadurch wiederherstellen kann, dass man jene Wildfeige mit der Wurzel ausrottet, so hat es Gott mit seinem kunstvollen Tempel, dem Menschen, gemacht (I, 41, 1 ff.

---

1) De res. I, 36, 2 f. S. 127, 11 ff. *ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν . . . „φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον“* (Sap. 2, 24). Symp. 3, 6 S. 64, 4 f. *εἰς θάνατον ἀναστοιχειωθέντα*, vgl. S. 65, 7.

2) Symp. 9, 2 S. 242, 2 ff. *ἦν γὰρ ἡμῶν καὶ πρόσθεν ἄπτωτος ἡ σκηνή· ἀλλὰ διὰ τὴν παράβασιν ἐσαλεύθη καὶ ἐκλίθη, τοῦ θεοῦ τὸ ἁμάρτημα λύσαντος θανάτῳ, ἵνα μὴ ἀθανάτως ἁμαρτωλὸς ὁ ἄνθρωπος ὤν, ζώσης ἐν αὐτῷ τῆς ἁμαρτίας αἰωνίως κατάκριτος γενηθῇ. καὶ διὰ τοῦτο καὶ τέθνηκεν, οὐ γενόμενος θνητὸς ἢ φθαρτός, καὶ διεκρίθη τῆς σαρκὸς ἡ ψυχή, ἵνα νεκρωθῇ διὰ τοῦ θανάτου τὸ παράπτωμα, μηκέτι δυνάμενον ζῆν ἐν τῷ τεθνηκότι.*

3) Vgl. auch II, 6 S. 200, 13 ff. *τὸν θάνατον ὁ θεὸς πρὸς ἀναίρεσιν τῆς ἁμαρτίας ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεύρατο, ἵνα μὴ ἐν ἀθανάτοις ἡμῖν ἀνατείλασα . . ἀθάνατος ᾖ.*

4) De res. I, 38, 1 f. S. 132, 5 f. 8 f. 11 ff. *ὁ δὲ θάνατος πρὸς ἐπιστροφὴν εὑρέθη . . . τί οὖν; παραίτιος ὁ θεὸς θανάτου; . . μὴ γένοιτο . . . καλὸν οὖν ὁ θάνατος, εἰ καθάπερ παισὶ πρὸς ἐπιστροφὴν δίκην πληγῶν εὑρέθη, οὐχ ὁ τῆς ἁμαρτίας . ., ἀλλ' ὁ τῆς διαζεύξεως τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ χωρισμοῦ.*

5) I, 39, 5 S. 136, 11 *ἵνα μὴ ἀθάνατον . . γενηθῇ τὸ κακόν.* 39, 7 S. 137, 4 ff. *διὰ τὸ νεκρωθῆναι πρῶτον θανάτῳ τὴν ἁμαρτίαν, ἵν' οὕτως μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ἐκτακείσης τῆς ἁμαρτίας ἐγερθεὶς ὁ ἄνθρωπος καθαρὸς φάγῃ τῆς ζωῆς.*

6) I, 40, 4 S. 138, 6 ff. *ἐκωλύθη δὲ ὅπως ἡ μὲν ἁμαρτία συναποκτανθεῖσα τῷ σώματι θανῇ, τὸ δὲ σῶμα ἀνασταθῇ τῆς ἁμαρτίας ἀπολομένης.*

S. 138, 16 ff.) [1]), und tilgt die Sünde mit dem Tod des Leibes in der Wurzel aus [2]). Somit ist der Tod als Heilmittel ersonnen zur völligen Entwurzelung und Austilgung des Bösen, damit das Böse nicht ewig in uns als Unsterblichen sei, wir vielmehr tadel- und fehllos würden [3]). Noch andere Gleichnisse verwertet M. Wie ein Künstler ein böswillig verderbtes Standbild wieder einschmilzt, um es zur ursprünglichen Schönheit wiederherzustellen (I, 43, 1 ff.), so habe auch Gott nach seiner Menschenliebe getan, damit der Mensch nicht unsterblich den Makel der Sünde an sich trage (I, 43, 3 f. S. 144, 11 ff.) [4]). Wie ein Töpfer hat Gott an seinem Gefäss durch Neubildung alle Schäden und Sprünge beseitigt (I, 45, 1 S. 145, 13 ff.) [5]). Zum Heil dient somit der Tod dem Menschen (Res. I, 45, 6 S. 149, 4 ff.) [6]). — Im Anschluss an die für uns durch Theophilus und Irenäus vertretene Theologie [7]) erscheint bei M. der Tod der göttlichen Heilsöconomie eingegliedert, als das Mittel zur Wiederherstellung des Menschen in seinen Zustand vollkommener Gottesgemeinschaft.

Gerade in dem Leib hatte ja das Böse eine Stätte in uns gewonnen [8]).

---

1) I, 41, 1 S. 139, 8 ff. *κατὰ ταὐτὰ καὶ ὁ θεὸς ὁ τεχνίτης τὸν ἑαυτοῦ νεὼν τὸν ἄνθρωπον, δίκην ἀγρίας συκῆς τὴν ἁμαρτίαν βλαστήσαντα διέλυσε θανάτου προσκαίροις προσβολαῖς ἀποκτέννων . . καὶ ζωοποιῶν, ἵνα πάλιν τῶν αὐτῶν ἡ σὰρξ μερῶν, μετὰ τὸ ξηρανθῆναι καὶ ἀποθανεῖν τὸ ἁμάρτημα, δίκην ἀνακαινοποιηθέντος ναοῦ ἀθάνατος καὶ ἀπήμων ἐγερθῇ, τελέως ἐκ βάθρων ἀπολομένης τῆς ἁμαρτίας.*

2) I, 42, 2 S. 141, 17 ff. *ἵνα αὐτῷ συμμαρανθεῖσα καὶ συμφθινήσασα αὐτὴ μὲν εἰς ἄρδην ἀπόληται καὶ διαφθαρῇ καθάπερ φυτόν, λυθέντος ἐν ᾧ κρύπτουσα τὰς ῥίζας . . ἑαυτῆς διεσώζετο, ὁ δὲ ἄνθρωπος αὖθις μηκέτι ῥίζαν ἐνθωπεύουσαν πικρίας ἔχων ἐξεγερθῇ ὥσπερ ναός.*

3) I, 42, 3 S. 142, 4 ff. *πρὸς ἐκρίζωσιν τῆς ἁμαρτίας παρελήφθη ὁ θάνατος καὶ ἀφανισμόν, ἵνα μὴ διαιωνίζον ἐν ἡμῖν εἴη τὸ κακὸν ἀθάνατον ἅτε ἐν ἀθανάτοις ἀνατεῖλαν . . . διὸ δὴ καλῶς . . τὸν θάνατον ὁ θεὸς ηὕρατο, ἵνα πανάμωμοι καὶ ἀσινεῖς οὕτω ἐξεργασθῶμεν.*

4) S. 144, 12 ff. *τὸν γὰρ ἄνθρωπον, τὸ εὐπρεπέστατον ἑαυτοῦ τέχνημα, βασκάνοις ἐπιβουλαῖς φθόνου κεκακωμένον ἰδὼν οὐκ ἠνέσχετο τοιοῦτον καταλεῖψαι, φιλάνθρωπος ὤν, ὅπως μὴ δι᾿ αἰῶνος εἴη μεμωμημένον, ἀθάνατον ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὸν ψόγον, ἀλλὰ διέλυσεν εἰς ὕλην πάλιν, ἵνα διὰ τῆς ἀναπλάσεως ἐκτακῶσι καὶ ἐξαφανισθῶσι πάντα τὰ ἐν αὐτῷ μωμήματα.*

5) S. 146, 2 ff. *ἀνατήξας ἀνέδευσεν αὖθις εἰς πηλόν, οἷα κεραμεὺς ὁ ἀναπλάσσων ἄγγος πρὸς τὸ ἀφανισθῆναι μὲν διὰ τῆς ἀναπλάσεως πάντα τὰ ἐν αὐτῷ αἴσχη καὶ θλάσματα, γενηθῆναι δὲ τὸ πᾶν ἄνωθεν ἀμέμπτως ἀρεστόν.*

6) S. 149, 7 ff. *πῶς γὰρ οὐκ ὠφέλιμος θάνατος, διαφθείρων ἡμῶν τὰ ληΐζοντα τὴν φύσιν, εἰ καὶ παρὰ τὸν καιρὸν ἐπαχθής, καθ᾿ ὃν προσφέρεσθαι δοκεῖ καθάπερ αὐστηρότατον τῷ νοσοῦντι φάρμακον.*

7) Theoph. II, 26 *τοῦτο δὲ ὁ θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχεν τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα. ἀλλὰ . . ἐξέβαλλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου, ὅπως διὰ τῆς ἐπιτιμίας . . παιδευθεὶς εἰς ὕστερον ἀνακληθῇ* etc. vgl. Meth. I zu S. 145, 15. Ebenso Iren. III, 23, 6 miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum, et malum interminabile et insanabile etc.; s. ebd. zu S. 145, 15. Wenigstens der Gedanke des Vernichtens und Wiederherstellens eines Standbildes schon bei Justin, De resurr. Z. 193 ff. ed. Holl a. a. O. S. 42; vgl. Z. 194 ff. *πάλιν ἐὰν διαλυθῇ τὸ πλάσμα, οὐκ ἀδύνατον αὐτῷ ἐστι τὴν αὐτὴν ὕλην ἀναφύραντι καὶ καινοποιήσαντι τὸ αὐτὸ πλάσμα ποιῆσαι.*

8) Adv. Porph. 1 S. 345, 8 f. *κατὰ τὴν ἀλλοίωσιν τὴν ἐκ τῆς παρακοῆς προσγεγενημένην ταῖς ἐνσάρκοις ἡμῶν σκηναῖς.*

Ueberhaupt aber ist der Mensch durch die Uebertretung dem Verderben anheimgefallen. Adv. Porph. S. 345, 2 ff. wird ausgefürt, dass wie durch einen Zaubertrank der Ungerechtigkeit unsere ganze Natur in die Gewalt der Dämonen geraten ist, und wir onmächtig geworden sind, uns zur Erinnerung an das warhaft Dienliche zu erheben [1]). Die eigentliche Documentation davon ist der Götzendienst; denn das Böse hatte alles überströmt und über alle Generationen sich ausgebreitet. Die Mächte aus der Tiefe (*οἱ κάτω δυνάμεις*) bewaffnen nun die Begierden gegen uns, um die höhern Seelenkräfte (*τὸ διανοητικόν*) zu knechten und so die Seelen zum Tod zu füren [2]). Im Symposion legt M. dar (3, 7 S. 67, 1 ff.), dass der Mensch mitten hineingestellt gewesen sei zwischen den Baum des Lebens und den der Erkenntnis, zwischen die sich schroff gegenüberstehenden Gegensätze Leben und Tod, Unsterblichkeit und Verderben (*φθορά*), er selbst seinem Wesen nach weder Gerechtigkeit noch Sünde. Wohin er sich neigen würde, dazu sollte seine Natur gewandelt werden, durch Hinneigung zum Verderben vergänglich und sterblich, durch Hinwendung zur Unsterblichkeit unvergänglich und unsterblich werden [3]), nach 1 Cor. 15, 50. Dadurch, dass er sich nun das seiner Bestimmung und dem göttlichen Wesen Widerstreitende (*ἀναρμοστία καὶ ἀνισότης*), nämlich die Uebertretung, zu eigen machte, ist er selbst *ἀνάρμοστος καὶ ἀπρεπής* geworden (S. 69, 1).

Die eingehendste Schilderung des durch die Sünde verderbten Zustandes des Menschen bietet De resurrectione II, 1 ff. in einer Auslegung von Röm. 7. Das Leben one Gesetz Röm. 7, 9 bezeichne das Leben im Paradies vor dem Empfangen des Gebotes, da wir die Anfechtungen der unvernünftigen Begierde, die zur Unreinigkeit zieht, überhaupt noch nicht kannten [4]). Erst mit dem Verbot nahm auch das Begehren seinen Anfang (II, 1, 3. 4. 2, 1). Am Gebot nämlich habe der Teufel, den Paulus Röm. 7, 9 f. die Sünde nenne, weil er der Urheber der Sünde, Anlass genommen, den Menschen zu verfüren, indem er zu dem Verbotenen anreizte und die Begierde wirkte (II, 2, 1. 3 f.) und so den guten Zweck des Gesetzes in sein Gegenteil verkehrte (II, 2, 6). Mit seinem freien Willen zu freier Wal in die Mitte von bös und gut gestellt, ist der Mensch, indem er das Gesetz des Geistes, nämlich das Gebot Gottes übertrat und dem Gesetz der Materie gehorchte, unter die Sünde dem Teufel verkauft worden (II, 2, 7). Jetzt wont als Strafe für die Nichtachtung des Gebotes das Böse seinem Fleisch inne, wie eine Drohne umherfliegt im Honig [5]). Die Sünde hat

1) Ebd. 345, 6 *οὐκ ἔτι τῶν συμφερόντων εἰς ἀνάμνησιν ἀναδραμεῖν οὐδαμῶς δυναμένη.*

2) S. 345, 10 ff. 14 ff. *τῶν ἡδονῶν τὰς ἐπιβολάς, αἷς αἱ κάτω δυνάμεις καθ' ἡμῶν ὡπλίζοντο καταδουλῶσαι τὸ διανοητικόν . . οἱ δαίμονες . . πρὸς θάνατον τὰς ψυχὰς μεθόδοις ἀπάτης ἀγκιστρευσάμενοι.*

3) S. 67, 7 ff. *μεθόριον γὰρ τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου καὶ τοῦ γνωστοῦ καλοῦ τε καὶ πονηροῦ τεθείς, οὗπερ ἀπεγεύσατο τῶν καρπῶν, εἰς τὴν τούτου καὶ μετεβλήθη μορφήν.*

4) De res. II, 1, 1 S. 189, 7 f. *οὐ γινώσκοντες ὅλως ἐπιθυμίας ἀλόγου προσβολάς, βιαζομένης ἡμᾶς ἑλκτικαῖς ἡδονῶν περιαγωγαῖς πρὸς ἀκρασίαν.*

5) II, 2, 7 S. 193, 6 ff. *ὅθεν ἐντεῦθεν πολιορκῆσάν με τὸ κακὸν καὶ ἐνιζάνει καὶ ἐμπολιτεύεται*

durch die Uebertretung des Gebotes in dem Menschen Wonung gemacht (De res. II, 6). Er hat die „Einhauchung Gottes“ eingebüsst, ist dagegen durch Einhauchung der Schlange erfüllt worden mit ungehörigen Gedanken und mit der sinnlichen Begierde[1]), so dass selbst im Getauften ein Widerstreit besteht. Durch die Begierde ist nunmehr die Sünde dem Menschen eigen, und aus dieser Begierde erwachsen dann die einzelnen Ausserungen des leidenschaftlichen Begehrens (*οἱ φιλήδονοι . . λογισμοί*; II, 6, 4). Stoische Gedanken von dem Gegensatz der Triebe gegen die Vernunft und paulinische hat M. hier verschmolzen. Ein doppeltes Begehren (*λογισμοί*) ist nun in dem Menschen: das eine aus der Begierde, die in den Leib aus der Einhauchung des materiellen Geistes sich eingeschlichen, das andere aus dem dem Gebot Gottes entsprechenden Gesetz, das unserer Natur eingepflanzt ist und unser Begehren auf das Gute lenkt[2]). Daher das Wolgefallen (Röm. 7, 22) an der Gesetzgebung Gottes nach dem *νοῦς*, an der des Teufels nach der unserem Fleisch einwonenden Begierde. Dem Trieb zum Guten und der Begierde des Geistes widerstreitet somit in uns jetzt ein Gesetz, das Leidenschaften und sündige und sinnliche Strebungen erzeugt und zu den Lüsten lockt (II, 6). — Bei Paulus Röm. 7 unterscheidet M. ein dreifaches Gesetz (o. S. 38). Einmal den *νόμος νοός* d. h. den *κατὰ τὸ ἔμφυτον ἐν ἡμῖν ἀγαθόν*[3]); sodann das diesem widerstreitende Gesetz, das durch den Bösen gewirkt die Seele zu den Leidenschaften zieht; endlich das der Sünde gemässe Gesetz, das sich in Folge der Sünde in unserm Fleisch festgesetzt hat. Dieses letzteren Gesetzes bedient sich der Böse, um uns zum Ungerechten zu verfüren. Jenes durch ihn von aussen her eingehauchte Gesetz nämlich, „das durch die Sinne sich wie ein Asphaltstrom in die Seele ergiesst“, wird stark durch das Gesetz, das zufolge der Begierde im Fleisch wont[4]). Im Menschen selbst also hat nunmehr sich Entgegengesetztes Wonung gemacht. Siegt das Bessere, so richtet sich der ganze *νοῦς* auf das Gute; wenn dagegen das Schlechtere jenes niederdrückt, so wird der Mensch zu bösen Gedanken verfürt[5]). „Tod“ nennt Paulus Röm. 7, 24 dies

---

εἰσοικισθὲν ἐν τῇ σαρκί μου, καθάπερ κηφὴν ἐν κηρίῳ μελίσσης περιποτώμενος πολλάκις περὶ αὐτὸ καὶ βορβῶν, δίκης ἐπιτεθείσης μοι τὴν ἐντολὴν ἀθετήσαντι πραθῆναι τῷ κακῷ.

1) II, 6, 2 S. 200, 10 ff. *σφαδασμῶν τε καὶ λογισμῶν ἀνοικείων ἐπληρώθημεν, κενωθέντες μὲν τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ θεοῦ, πληρωθέντες δὲ ἐπιθυμίας ὑλικῆς, ἣν ὁ πολύπλοκος ἐνέπνευσεν εἰς ἡμᾶς ὄφις, βραχυπορησάντων ἡμῶν τῆς παραγγελίας τοῦ θεοῦ τὸν κύκλον.*

2) II, 6, 5 S. 201, 4 ff. *δισσὰ γὰρ ἐν ἡμῖν λογισμῶν γένη, τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἐνθωπευούσης ἐν τῷ σώματι συνιστάμενον, ἥτις ἐξ ἐπιπνοίας . . ἐγενήθη τοῦ ὑλικοῦ πνεύματος, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ κατὰ τὴν ἐντολήν, ὃν ἔμφυτον ἐλάβομεν ἔχειν καὶ φυσικὸν νόμον, πρὸς τὸ καλὸν ἡμῶν ἐξεγείροντα καὶ ἐπανορθούμενον τὸν λογισμόν.* Ganz ebenso De cib. 12, 5 S. 304, 22 f. von dem doppelten, reinen und unreinen Leben, das jetzt den Menschen beherrscht.

3) Nach Vertretern der Stoa ist ursprünglich nichts Unvernünftiges im Menschen (Schmeckel, D. Philosophie d. mittleren Stoa S. 327 f.), aber die Einwirkung der Aussenwelt bringt es auch im Menschen selbst zu einem Widerstreit.

4) II, 7, 2 S. 203, 5 f. *ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ σαρκὶ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ὑπάρχοντος κραταιοῦται νόμου.*

5) S. 203, 10 f. *ἄγεται . . πρὸς φαντασίας παντοδαπὰς ὁ ἄνθρωπος καὶ λογισμοὺς χείρους.*

„Gesetz der Sünde, das durch die Uebertretung sich in uns verborgen hat und die Seele zum Tod der Ungerechtigkeit anreizt“ (II, 8, 2 S. 204, 6 ff.) [1]). Von diesem Gesetz hat uns Christus durch seine Erscheinung erlöst, nicht aus dem Leib durch den Tod, da man ja auch schon zuvor starb (II, 8, 3). Durch die Verurteilung der Sünde im Leib zur Vernichtung (Röm. 8, 3 f.) ist das Gesetz in unserer Natur, das uns zum Guten zieht, neu belebt worden, wärend es vor dem Erscheinen Christi zufolge der Herrschaft der Sünde über das Fleisch schwach war und verschüttet war durch das Trachten nach dem Sinnlichen (*ταῖς ὑλικαῖς φροντίσιν* II, 8, 6). Das natürliche Gute in uns war überwältigt von der unserm Leib einwonenden Begierde, es ist aber gestärkt worden durch die Erscheinung Christi (II, 8, 7). Denn als neues Gesetz kommt zu den früheren hinzu „das Gesetz des Geistes“ (Röm. 8, 2), nämlich das Evangelium, das durch die Predigt zum Gehorsam zu füren und Vergebung der Sünden zu bringen bestimmt ist und die im Fleisch herrschende Sünde völlig besiegt (II, 8, 8).

Eine Macht, die die Sünde in dem Menschen seit dem Fall ausübt, ist hier klar ausgesprochen. Nicht das Fleisch als solches ist unfähig dem Gesetz zu gehorchen, aber der fleischliche Sinn des sündig gewordenen Menschen (I, 59, 1 S. 180, 32 ff.). Das Böse ist nunmehr so tief eingewurzelt in dem Menschen, dass in dem gegenwärtigen Leben auch wir Christen es nicht völlig austilgen können, sondern nur es hindern, sich auszubreiten und Frucht zu bringen [2]). Das *ὅρμημα πρὸς τὰς ἀκρασίας*, das als dem *νοῦς* widerstreitendes *φρόνημα τῆς σαρκός* uns jetzt inne wont (I, 59, 3. 50, 3) [3]), kann nach Röm. 8, 3 dem Gesetz Gottes nicht untertan sein (I, 59, 1). Nicht vom Fleisch selbst gilt dies [4]), so wenig wie 1 Cor. 2, 14 von der Seele selbst; vielmehr ist dem Apostel „fleischlich“ der fleischlich lebende Mensch, wie „seelisch“ der, welcher nicht auf die Warheit schaut [5]). Läge es in der Natur des Fleisches dem Gesetz Gottes nicht untertan sein zu können, so würde es weder bei Vergehungen mit Recht gestraft — da es ja seiner Natur nach nicht anders könnte —, noch könnte es zum Gehorsam gegen das Gesetz, zu Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit überhaupt erzogen werden (I, 59, 4 f.). Der Leib hat seine Sünden, die der Unzucht, wie die Seele die ihren: Stolz, Unglauben, Zorn, Heuchelei; und wie die Seele der Warheit anhängt, so der Leib der *σωφροσύνη* (I, 61, 2). Aber ein böses Begehren hat

1) Ebenso II, 8, 5 S. 205, 12 ff. *οὐ τὸ σῶμα τοῦτο . . θάνατον, ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν τὴν κατοικήσασαν διὰ τῆς ἐπιθυμίας ἐν τῷ σώματι λέγει.*

2) I, 44, 4 S. 147, 8 ff. *ἐφ' ἡμῖν γὰρ οὐ τὸ ἀφανίσαι τὴν ῥίζαν τελείως τῆς πονηρίας, ἀλλὰ τὸ μὴ πρὸς ἔκτασιν αὐτὴν ἐᾶσαι φῦναι καὶ καρποφορεῖν. ἡ μὲν γὰρ καθόλου καὶ παντελικὴ αὐταῖς ῥίζαις αὐτῆς ἀναίρεσίς τε καὶ ἀπώλεια ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν τοῦ σώματος . . διάλυσιν γίγνεται, ἡ δὲ ἐκ μέρους πρὸς τὸ μὴ οἶσαι βλαστὸν ὑφ' ἡμῶν.*

3) I, 59, 3 S. 181, 9 *τὸ πρὸς τὰς ἀκρασίας . . ὅρμημα.* 60, 3 S. 183, 11 f. *τὴν ὁρμὴν αὐτῆς τὴν πρὸς τὰς ἀκρασίας.*

4) Vgl. jenes stoische Urteil Plut., De virt. mor. c. 3 der Mensch *μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ.*

5) I, 58, 6 S. 180, 6 f. *ἔθος γὰρ αὐτῷ σαρκικὸν τὸν οὕτως ζῶντα ἄνθρωπον λέγειν, καθάπερ καὶ ψυχικὸν ἄνθρωπον τὸν ἀπηλγηκότα πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀτενίσαι καὶ τὸν φωτισμὸν τοῦ μυστηρίου.*

sich jetzt in uns tief eingenistet. Die Willensfreiheit und deshalb auch die Verantwortlichkeit ist dadurch nicht aufgehoben. Der Böse erwält das Böse *αὐτοδεσπότῳ βουλῇ* (I, 45, 2 S. 148, 5). Glauben und nicht glauben, gerecht handeln und sündigen, Gutes oder Uebles tun bleibt durchaus in unserer Macht [1]), und nur um Stärkung des natürlichen Guten in uns durch die Erscheinung Christi handelt es sich (II, 8, 7 s. o.). Die sittliche Qualität auch des gefallenen Menschen ist für M. dadurch gesichert. Aber gleichzeitig erklärt er, dass eben doch bei uns nur steht, den Begierden Folge zu leisten oder nicht, nicht aber auch zu begehren oder nicht zu begehren [2]). Auch der Christ wird durch Glaube und Taufe von der Sünde nicht frei [3]). Wir können nicht hindern, das die begehrlichen Gedanken (*λογισμοί*) in uns eindringen, und dass auch wider unsern Willen unzälige Begierden in unser Herz kommen [4]) und uns reizen zu dem, was wir nicht wollen (II, 2, 8). Röm. 7, 15 rede Paulus von diesen unserm Selbst fremden Begierden, die wir auch wider unsern Willen begehren (II, 3, 2 S. 194, 7 ff.). Wir vermögen nur ihnen nicht Folge zu leisten (s. Anm. 2), aber nicht sie so zu vernichten, dass sie uns nicht wieder in den Sinn kämen [5]). Das meinen die Worte des Apostels, „Ich tue nicht das Gute, das ich will", dass wir wünschen völlig makellos zu sein und nicht zu begehren, da dies das vollkommen Gute ist, aber dass wir dennoch wider Willen begehren (3, 5). In keinem Fall dürfen sie aber dahin verstanden werden, als ob auch das Vollbringen des Guten oder Bösen nicht in unserer Gewalt sei, und sich auch auf dies letztere Röm. 7, 15 (*ποιῶ ὃ μισῶ*) beziehe [6]). Dann würden die Worte Röm. 7, 19 dem ganzen Wesen und Verhalten des Apostels widersprechen (II, 4, 1 S. 195, 19 ff.). Oder hat er etwa Götzendienst statt Gottesdienst, Unzucht statt Enthaltsamkeit geübt, Dieb-

---

1) I, 57, 6 S. 177, 6 ff. *ἐφ᾽ ἡμῖν γὰρ τὸ πιστεῦσαι κεῖται καὶ τὸ μὴ πιστεῦσαι. ἔνθα δὲ ἐφ᾽ ἡμῖν τὸ πιστεῦσαι κεῖται καὶ τὸ μὴ πιστεῦσαι, ἐφ᾽ ἡμῖν τὸ κατορθώσασθαι καὶ ἁμαρτῆσαι, ἐφ᾽ ἡμῖν τὸ ἀγαθοποιῆσαι καὶ κακοποιῆσαι.*

2) II, 3, 1 S. 194, 3 *οὐ γὰρ ἐφ᾽ ἡμῖν ὅλως τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθει κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. κωλῦσαι μὲν γὰρ μὴ ἐμπίπτειν εἰς ἡμᾶς τοὺς λογισμοὺς οὐ δυνάμεθα, πρὸς δοκιμὴν ἡμῶν ἔξωθεν εἰσπνεομένους, μὴ πεισθῆναι . . ἢ μὴ χρῆσθαι αὐτοῖς δυνάμεθα.*

3) I, 41, 3 S. 140, 5 ff. *νῦν δὲ καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι καὶ ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐλθεῖν τοῦ ἁγνισμοῦ πολλάκις ἐν ἁμαρτίαις ὄντες εὑρισκόμεθα. οὐδεὶς γὰρ οὕτως ἁμαρτίας ἐκτὸς εἶναι ἑαυτὸν καυχήσεται, ὡς μηδὲ κἂν ἐνθυμηθῆναι τὸ σύνολον ὅλως τὴν ἀδικίαν.*

4) II, 3, 3 S. 194, 18 ff. *ἐπιφοιτῶσι γὰρ ἐπὶ τὴν καρδίαν ἡμῶν καὶ ἐπιβαίνουσιν, καὶ μὴ βουλομένων ἡμῶν, πολλάκις μυρία τε περὶ μυρίων, περιεργίας ἡμᾶς καὶ φιλοπραγμοσύνης ἀλόγου ἐμπιπλάντα.*

5) II, 3, 4 S. 195, 1 ff. *διὸ τὸ μὲν θέλειν αὐτὰ μὴ ἐνθυμεῖσθαι παράκειται, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι εἰς τὸ ἀφανίσαι, ἵνα μὴ καὶ αὖθις περὶ τὸν λογισμὸν ἀνέλθωσιν, οὔ, ὅτι μὴ κεῖται τοῦτο ἐφ᾽ ἡμῖν, ὡς ἔφην, ἀλλὰ τὸ χρήσασθει μόνον αὐτοῖς πως, ἢ μὴ χρήσασθαι.*

6) II, 2, 8 S. 193, 11 ff. *τὸ γὰρ „ὃ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω καὶ ποιῶ ὃ μισῶ" λεγόμενον οὐκ ἐπὶ τοῦ τελεσιουργῆσαι τὸ φαῦλον καὶ δρᾶσαι παραληπτέον, ἀλλ᾽ ἐπὶ τοῦ μόνον ἐνθυμηθῆναι, λογισμῶν ἀνοικείων ἡμῖν προσιπταμένων πλεονάκις καὶ ἐμφανταζόντων ἡμᾶς πρὸς ἃ μὴ θέλομεν, τῆς ψυχῆς τοῖς λογισμοῖς περὶ πολλὰ περιαγομένης.*

stahl usw. getrieben (II, 4, 2)? Er, der doch in allen Gemeinden dazu anhielt, nicht nur nichts Gesetzwidriges zu tun, sondern auch keinen Gefallen zu haben an denen, die solches tun, und der ermant, seine Nachfolger zu werden, wie er der Christi sei (II, 4, 3 f.). Die Sünde nicht zur Tat werden zu lassen, steht also im Vermögen des Christen. Aber auch der Gläubige kann sie eben nur verhindern schädliche Früchte zu tragen, nicht auch ihre Wurzel austilgen [1]). Nur einschränken kann er die bösen Begierden (*τὰς ἐνθυμήσεις τὰς πονηράς*). So sehr er sie auch in seinem Sinn nicht dulden möchte (*οὐ θέλω ἐννοεῖσθαι* und *λογίζεσθαι* II, 3, 5 f. 4, 5), bleibt auch er wegen der ihm einwonenden Sünde diesen vom Teufel ausgehenden bösen Begierden ausgesetzt [2]); sie dringen auf ihn ein und er hat ihnen Widerstand zu leisten [3]). Ein völliges Freiwerden von der Sünde erreicht auch der Christ nicht, so lang er in diesem Leibe lebt. Dass dies sein Sündigsein eine Schuld in sich schliesst, wird in der theologischen Erörterung von M. nirgends ausgesprochen. Aber in dem Gebet in De res. III, 23, 7 ff. S. 282 f. fleht er wie um Reinigung und Heilung, so um Nichtzurechnung der Sünden. Freilich jedoch sind es die Aeusserungen der Sünde, nicht die Sündhaftigkeit selbst die er dabei als Schuld empfindet.

Des M. sittlicher Ernst lässt ihn die Macht der Sünde erkennen und das Verderben des gefallenen Menschen nicht zunächst als physisches, sondern als sittliches beurteilen. Auch zeigt er sich befähigt, die Sünde religiös als Zerstörung der Gottesgemeinschaft zu werten. Wie das warhaft Gute, fürt M. Adv. Porph. 5 S. 348, 13 ff. aus, die Hinkehr zu Gott und der Glaube, so Gott nicht zu kennen und Gleichgiltigkeit gegen ihn das Böse [4]). Daher sieht er das Wesen der Sünde darin, dass der Mensch an Stelle der Gottesgemeinschaft die Gottesferne eingetauscht hat, — die *πρὸς τὸν θεὸν ἀνομοιότης τε καὶ ἄγνοια* für die *πρὸς αὐτὸν ἐξομοίωσις* (ebd.). Aber diese Gottentfremdung besteht ihm doch eigentlichst in der Verdunkelung der Erkenntnis des geistigen Wesens Gottes und seiner sittlichen Forderung, und die Verderbnis haftet vornehmlich an der Naturseite des Menschen. Dieser bedarf vor allem der Anregung und Kräftigung zum Sieg über die Anfechtungen der bösen Gewalten, denen er preisgegeben ist, und über den auf das Niedere gehenden Trieb, der ihm inne wont und die

1) I, 41, 4 S. 140, 8 ff. *ὥστε συνέστηκε συστέλλεσθαι μὲν καὶ κατευνάζεσθαι τῇ πίστει νῦν τὴν ἁμαρτίαν, εἰς τὸ μὴ οἶσαι καρποὺς βλαβοποιούς, οὐ μὴν ἀνῃρῆσθαι καὶ τῶν ῥιζῶν ἄχρις.*

2) II, 4, 5 S. 197, 10 ff. *ἐπιπίπτουσι θηριώδεις πολλάκις λογισμοί, ἐπιθυμίας ἡμᾶς ἄλλοτε ἄλλως ἐμπιπλάντες καὶ περιεργίας ἀλόγου.*

3) II, 4, 8 S. 198, 5 ff. *ὁρᾷς γὰρ ὡς οἱ λογισμοὶ διὰ τὴν ἐνοικοῦσαν ἁμαρτίαν ἐν ἡμῖν ἔξωθεν ἐπισυνίστανται, καθαπερεὶ κύνες λυσσῶντες ἢ ἄγριοι καὶ θρασεῖς λησταὶ καθ' ἡμῶν ἀεὶ παρορμώμενοι ὑπὸ τοῦ τυράννου καὶ ἄρχοντος τῆς ἀδικίας, δοκιμάζοντος ἡμᾶς εἰ ἀνθίστασθαι αὐτοῖς ἀρκοῦμεν καὶ ἀντιπαρατάσσεσθαι.*

4) S. 348, 15 f. *οἰκεῖον μὲν ἀληθῶς ἀγαθὸν ἡ περὶ τὸ ἄφθαρτόν τε καὶ θεῖον ἐπιστροφὴ καὶ πίστις, κακὸν δὲ ἡ περὶ αὐτὸ ἄγνοια καὶ ῥᾳθυμία.* Mehr ethisch wird das Wesen der Sünde bestimmt Symp. 3, 7 S. 67, 1 ff. *ἰσότης μὲν γάρ ἐστιν ἡ ζωή, ἀνισότης δὲ ἡ φθορά, καὶ ἁρμονία μὲν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις, ἀναρμοστία δὲ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀφροσύνη.*

Auswirkung des in seiner geistigen Beanlagung gegebenen höheren Strebens hemmt. Daher das Interesse an der Freiheit des Willens.

4. Die Erlösung.

A. Ihre alttestamentliche Vorbereitung.

Gott hatte den Menschen, schon im Hinblick auf die Erlösung erschaffen und eben deshalb auch seinen Fall zugelassen. Diesen Gedanken des Irenäus (III, 20. 1. 2) nimmt M. wieder auf. Auch die Verhängung der Sterblichkeit über den gefallenen Menschen ist zwar Strafe (De res. I, 36, 2 f.) und Zeichen der Macht, die die Dämonen über ihn gewonnen (Adv. Porph. 1 S. 345, 8 f.), aber zugleich ein Mittel zu seiner Erlösung (o. S. 75 f.), denn mit dem Leib kann auch die Sünde getötet, und so der Mensch von ihr wieder völlig befreit werden. Auch hat darum vornehmlich Gott den Teufel nicht sofort nach der Verfürung des Menschen vernichtet, damit jener durch eben den überwunden werden, den er zuvor besiegt hatte [1]). Denn gerade das ist „wunderbar und gross, dass ein Mensch den Teufel besiegt, von Gott selbst den Kampf gelehrt“ (De aut. 20, 4 S. 57, 18 ff.). Wie ein Lehrer seine Knaben im Ringkampf unterweist, damit der geübte und folgsame Schüler den Gegner besiege und die Krone davon trage — der nachlässige dagegen mit Recht unterliege —, so hat Gott „durch seine Gebote seine Menschen mit dem Widersacher gut zu streiten gelehrt“, damit „der Teufel in der Welt wie in einer Palästra“ „mit den Schülern Gottes“ kämpfend, den „Rum seines alten Sieges“ einbüsse, „von eben solchen Menschen“ wie der dereinst Ueberwundene nun besiegt, „niedergetreten von unsern Füssen und . . tot, besiegt durch die Hoffnung des Besseren“ (De aut. 21, 5 ff. S. 57, 19 —58, 17). Nicht durch gewaltsame Vernichtung, sondern durch die Menschwerdung des Logos sollte die Besiegung des Bösen erfolgen und durch die, welche in seiner Nachamung die Reizungen der Welt überwinden. Auch dies Gedanken der älteren Ueberlieferung, vgl. Tert., Adv. Mrc. II, 10 (s. u. IV, 3).

Nur durch die göttliche Gnade konnte die Hilfe werden. Zwar haben alle Menschen in dem ihnen von Gott verliehenen Gewissen den Geist Gottes (zu Hi. 27, 2 S. 351, 3 ff.). Dies Gewissen straft die Seele über die Sünden und stimmt dem gegen die gesunde Vernunft (den *ὀρθὸς λόγος*) Getanen nicht zu; nicht sich selbst, sondern die Seele, die sündigt, verklagt es nach 1 Joh. 3, 21. Aber das der menschlichen Natur eingepflanzte wertvolle Erkenntnisvermögen (*τὸ ἐρευνητικὸν καὶ σοφὸν καὶ τεχνικόν*) genügt nicht, die in der waren Gottesverehrung bestehende Weisheit (*κατὰ θεοσέβειαν σοφία*) zu finden. Auch die griechischen Weisen sind daher irre gegangen, indem sie aus eigener Kraft die

1) Symp. 3, 6 S. 65 *ἥρμοζε γὰρ μὴ δι' ἑτέρου νικηθῆναι τὸν πονηρόν, ἀλλὰ δι' ἐκείνου, ὃν δὴ καὶ ἐκόμπαζεν ἀπατήσας αὐτὸν τετυραννηκέναι, ὅτι μὴ ἄλλως τὴν ἁμαρτίαν λυθῆναι καὶ τὴν κατάκρισιν δυνατὸν ἦν, εἰ μὴ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος, δι' ὃν εἴρητο τὸ „γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ“ ἀναπλασθεὶς ἀνέλυσε τὴν ἀπόφασιν τὴν δι' αὐτὸν εἰς πάντας ἐξενηνεγμένην.* Ebenso Adv. Porph. 1 S. 345, 24 ff.

Verehrung Gottes suchten (vgl. Athenag., Suppl. 7)[1]). Denn diese ist für den Menschen unerreichbar und eine Sache der „Gnade und Gabe“ Gottes (zu Hi. 28,13 S. 351,20 ff.). Nicht zunächst durch die Sünde, sondern durch die creatürliche Unvollkommenheit des Menschen bedingt erscheint hier die Notwendigkeit der Offenbarung; aber andererseits wird doch eben diese Notwendigkeit energisch ausgesprochen. Gott hat von Anbeginn durch manigfache Offenbarungen, durch Gesichte, durch Engelerscheinungen und Propheten, zur rechten Gottesverehrung erzogen[2]). Diese göttliche Offenbarung ist eine nach göttlicher Heilsöconomie in Stufen fortschreitende; dem Vorgang seines Meisters Irenäus (IV, 12 ff.), — der wenigstens für uns der Vertreter dieser Gedanken ist, sollte auch M. sie aus Melito oder Theophilus geschöpft haben — folgt M. auch hier. Bei Irenäus besitzt dieser Gedanke, der die Einheit der Offenbarung bei allen Umständen festhalten sollte, massgebende Bedeutung für sein ganzes Verständnis der Heilsgeschichte. Er redet dabei dort, wo er von dem ewigen Wert der vier Evangelien handelt, von vier Bundschliessungen[3]), sonst von dreien, in denen sich immer völliger die göttliche Gnade und Kraft offenbare. Das Eine Heil soll stufenweise immer völliger erschlossen werden (Iren. IV, 9, 3). Den Naturgeboten (IV, 13, 1. 15, 1) waren die Gerechten vor Abraham und Patriarchen vor Moses untertan (IV, 16, 2). Sie trugen in der Liebe zu Gott, der sie geschaffen, die Gerechtigkeit des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben (IV, 16, 3). Das Schwinden dieser Gerechtigkeit und das Abweichen Israels fürte zur Gesetzgebung durch Moses (IV, 16, 3 vgl. 15, 1), die zugleich Vorbereitung auf die vollkommene Freundschaft Gottes ist (IV, 16, 3. 12, 5). Diese Vollendung ist dann durch Christus und dessen Vertiefung der Gerechtigkeit gebracht worden (IV, 12, 2. 13, 1 ff.). — Ebenso unterscheidet Tertullian, Ad ux. I, 2 als Stufen der Religionsgeschichte: Adam et Eva — patriarchae — lex — dominus — apostolus in extremitatibus saeculi. Besonders aber lehrt er unter Vergleichung mit dem in der Natur herrschenden Gesetz allmälicher Entwicklung: So war auch die Gerechtigkeit zuerst in ihren Anfängen von Natur Gott fürchtend, dann rückte sie durch Gesetz und Propheten auf die Stufe der Kindheit, dann erstarkte sie durch das Evangelium zur Jugend (De virg. vel. 1). — So sind nun auch für M. (Symp. 7, 4 S. 158, 59. o. S. 17 f.) die Königinnen Hoh. 6, 7 die Gott Wol-

1) Vgl. auch De res. II, 30, 1 S. 247, 22 ff. „Die Griechen aber, welche nicht wegen der Warheit, sondern vielmehr des Rumes philosophirten, haben die ware Philosophie verloren“.

2) Zu Hi. 28, 13 S. 351, 24 ff. *οἱ Ἑλλήνων σοφοὶ ἰδίᾳ δυνάμει τὴν θεοσέβειαν ζητήσαντες ἠστόχησαν. τὸ γὰρ πρᾶγμα . . οὐκ ἀνθρώποις ἐστὶν ἐφικτόν, ἀλλὰ τῆς θείας δωρεᾶς τε καὶ χάριτος. διὰ τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς ὁ θεὸς τὰ μὲν δι᾿ ὀπτασιῶν, τὰ δὲ δι᾿ ἀγγέλων ἐπιφοιτήσεως, τὰ δὲ διὰ τῶν θεοφορουμένων ἁγίων προφητῶν τὴν θεοσέβειαν τοὺς ἀνθρώπους ἐξεπαίδευσε.*

3) Iren. III, 11, 8 *καὶ διὰ τοῦτο τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθῆκαι τῇ ἀνθρωπότητι. μία μὲν τοῦ κατακλυσμοῦ τοῦ Νῶε, ἐπὶ τοῦ τόξου· δευτέρα δὲ τοῦ Ἀβραάμ, ἐπὶ τοῦ σημείου τῆς περιτομῆς· τρίτη δὲ νομοθεσία ἐπὶ τοῦ Μωϋσέως· τετάρτη δὲ ἡ τοῦ εὐαγγελίου, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Ebenso M.; vgl. bes. Symp. 10, 2 S. 264, 3 ff. *διὰ τοῦτο καὶ εὐαγγέλια τέσσαρα παραδέδοται, τετράκις εὐαγγελισαμένου τοῦ θεοῦ τὴν ἀνθρωπότητα καὶ παιδαγωγήσαντος τέσσαρσι νόμοις.*

gefälligen vor der Sintflut, die Kebsweiber die Propheten nach derselben. Jene, von Abel und Seth bis auf Noah, bedurften (7, 5 S. 160, 7 ff.) keiner besonderen Belehrung wegen der Nähe des Sechstagewerkes und ihres vertrauten Umgangs mit Gott, mit den Engeln redend und Gott oftmals wachend, nicht im Traum schauend [1]), sie die ersten Liebhaber der Gerechtigkeit und die Erstlinge des Himmelreichs und der Pflanzen zur Rettung (Symp. 7, 5). Dagegen hat nach der Sintflut eine besondere Offenbarung begonnen. Die Menschen standen jetzt der Erkenntnis Gottes schon ferner und benötigten bei dem Umsichgreifen des Götzendienstes eines Gegenmittels und einer Helferin gegen das Böse [2]). Gott, der nicht wollte, dass das ganze Menschengeschlecht durch das Vergessen des Guten vernichtet werde, hat seit Abraham durch seinen Son den Propheten dessen dereinstiges Kommen durch das Fleisch in dieses Leben offenbaren (*ὑπηχῆσαι*) lassen (ebd. S. 163, 1 ff.). — In einer allegorischen Ausdeutung von Richt. 9, 8 ff. schildert M. Symp. 10, 2 S. 263, 1 ff. *τὰς ἀπὸ τοῦ πρωτοπλάστου μέχρι τοῦ Χριστοῦ καθεξῆς . . νομοθεσίας*: das Gebot im Paradies, die Offenbarung an Noah, die an Moses, und die der *ἁγνεία* an die Apostel, vier zeitlich einander folgende Gesetze, entsprechend den vier Evangelien. Die süsse und schöne Feige deutet an den Glückszustand des Paradieses; der Weinstock die Freude der aus der Sintflut Geretteten; der Oelbaum das Erbarmen Gottes, der, als die Menschen sich wieder zur Gottlosigkeit gewandt, sein Gesetz gegeben und die schon erlöschende Tugend wieder genärt; der Dornstrauch die durch die Erscheinung Christi zur Herrschaft gelangte *ἁγνεία*. Diese Gesetzgebung vermag allein alle zu retten [3]). Als erste Verkündigung nach dem Fall wird dem Menschen die durch Noah gesandt, damit er durch sie von der Sünde frei werde und zur Ruhe und Freude gelange. Aber man gehorchte der Predigt Noahs nicht und liess sich durch ihn nicht zur Freude füren. Nun gab Gott das Gesetz durch Moses, Gerechtigkeit den Menschen einzuschärfen. Sie aber wandten sich zum Götzendienst, daher sie Gott zur Tötung und Gefangenschaft dahingab, bis er ihnen in Erbarmen die *ἁγνεία* zur Herrschaft sandte, welche die Lüste verzehrt und die nicht gerecht Wandelnden zu verzehren droht; da begann die Zeit der Gerechtigkeit und des Glaubens (Symp. 10, 3 f. S. 267, 2—270, 2). — Wie hier der Fortschritt aller Offenbarung in Mehrung und Steigerung der sittlichen Vorschrift besteht und in der vollkommenen *ἁγνεία* ihr Höhepunkt, so zeigt M. auch Symp. 1, 2 S. 16, 2 ff. an der wachsenden Keuschheit als der christlichen

1) Symp. 7, 5 S. 162, 2 ff. *μεγάλην γὰρ ἐσχήκασιν οὗτοι τιμήν, ἀγγέλοις συνομιλήσαντες καὶ τὸν θεὸν ὕπαρ, οὐκ ὄναρ πολλάκις θεασάμενοι.* Sie, die *πρῶτοι δικαιοσύνης γεγονότες ἐρασταὶ καὶ πρῶτοι τῶν πρωτοτόκων τέκνων κτλ.* Vgl. die Aussage des Irenäus IV, 16, 3 von den Patriarchen: virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis . .; habebant in semetipsis iustitiam legis.

2) Symp. 7, 6 S. 162, 10 ff. *ἀπωτέρω . . ἡ γνῶσις ἦν τοῦ θεοῦ καὶ ἔχρῃζον ἑτέρας διδαχῆς, ἑρπούσης ἤδη τῆς εἰδωλολατρείας.*

3) Symp. 10, 3 S. 266, 5 ff. *τῶν γὰρ πρώτων ἀδυνατησάντων σῶσαι νομοθετημάτων τὸν ἄνθρωπον, τῶν ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ καὶ τοῦ Νῶε καὶ τῶν ἐπὶ τοῦ Μωσέως, ἡ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἔσωσε μόνη νομοθεσία πάντας.*

Grundtugend das erziehende Handeln Gottes an dem Menschengeschlecht. Nachdem Gott anfänglich die Geschwisterehe gestattet, hat er sie hernach durch das Gesetz streng untersagt. Wie ein Vater seine Kinder behandelnd, hat er so immer die von der Zeit erforderte Hilfe gebracht [1]) und allmälich zur Frömmigkeit erzogen (S. 17, 1 ff.). Von der Geschwisterehe fürte er zur Ehe mit Fremden, dann zur Monogamie, dann zur Bewarung der ehelichen Treue, weiter zur Besonnenheit, und endlich zur Jungfräulichkeit, wo man des Fleisches nicht achtend nur zum Ort der Unsterblichkeit strebt [2]). Abraham mit der Beschneidung seines Fleisches zeigt an, dass nicht mehr aus dem gleichen Blut Kinder zu zeugen sind (1, 3 S. 19, 3 ff.). Von den Zeiten der Propheten an wird die Verbindung mit mehreren Frauen aufgehoben (S. 20, 1 ff.). Es folgt die Zeit der Besonnenheit (S. 21, 1 ff.), hierauf die der Virginität (S. 22, 6 ff.).

Welche Bedeutung das Gesetz für M. hat, ergibt sich schon hieraus. Die beiden Zweige der beiden Oelbäume Sach. 4, 11 sind das Gesetz und die Propheten. Durch sie haben Christus und der heilige Geist innerhalb des Erbes in begrenzter Weise die geistige Erkenntnis gespendet; dagegen konnten sie die vollkommene christliche Tugend noch nicht darreichen (Symp. 10, 6 S. 276, 8 ff.). Das Gesetz trägt durchaus vorbereitenden Charakter; alle seine Vorschriften sind auf die Erlösung hin gegeben (De cib. 7, 4 S. 297, 30 f.). Und zwar in doppelter Hinsicht, indem es nämlich sowol das Geheimnis der Erlösung verborgener Weise in sich schloss, als indem es durch noch äusserliche Vorschriften zur Gerechtigkeit zu erziehen suchte. Die Berge, zu denen der Psalmist seine Augen Ps. 121, 1 erhebt, sind Moses und die Propheten. Aber Christus macht das erste Testament alt, das auf ihn hinwies (Joh. 5, 46), und tut ab das Buchstäbliche, Jerusalem und das Heiligtum (zu Hi. 9, 5 S. 357, 6 ff.). — Durch die Forderungen des Gesetzes sollte der „Weg zur Frömmigkeit“, nämlich „zur Besonnenheit“, gezeigt werden, änlich wie Aerzte durch die Diät die Heilung vorbereiten (De cib. 7, 4). Die Menschen „bedurften wegen des Dampfes des Götzenglaubens anfangs ein solches Gesetz“, um an jenen Vorschriften erprobt zu werden, „welchen Eifer sie haben in Betreff dieses Gesetzes“. „Denn es ist notwendig, dass die, welche im Geringen Gott nicht gehorsam sind, viel mehr im Höheren nicht gehorchen“ und umgekehrt (ebd. 7, 5). Durch Gehorsam im Geringeren und Aeusseren wollte also Gott zum Gehorsam in den wesentlichen Forderungen der Sittlichkeit erziehen. Die Gesetze „wegen Speisen und Opfern . . und über andere sehr einfache Dinge“ sollten an „dem Geringeren unsere Seelen lehren . ., damit sie im Stande wären, das Wertvollere völlig zu halten“ (eb. 7, 6). Wie ein Lehrer mit dem Vorschreiben von Strichen beginnt, so gab Gott das Gesetz, damit die Menschen

1) Symp. 1, 2 S. 16, 8 f. *τοῦ θεοῦ κατὰ καιρὸν τὴν ἁρμόζουσαν ἡμῶν τῷ γένει σπουδαίως προσφέροντες βοήθειαν, ὥσπερ δὴ καὶ οἱ πατέρες τοῖς υἱοῖς.*

2) Ebd. S. 18, 3 ff. *ἀπὸ τῆς ἀδελφομιξίας ὁδεύσαντες πρῶτον εἰς τὸ ὀθνείας ἐπάγεσθαι γαμετάς κἀκεῖθεν εἰς τὸ μηκέτι πολλαῖς ἐπιβαίνειν τετραπόδων νόμῳ, καθάπερ εἰς ὀχείαν γεγονότας, κἀντεῦθεν εἰς τὸ μὴ μοιχοὺς γεγονέναι, καὶ αὖ πάλιν εἰς σωφροσύνην, καὶ ἀπὸ σωφροσύνης εἰς παρθενίαν.*

„in ihm zuvor unterrichtet . . zu Höherem fortschreiten“ (ebd. vgl. Symp. 1, 2 S. 17 f.).

Dem von ihm mit besonderer Vorliebe für das Verhältnis von Gesetz und Evangelium gebrauchten Bilde aus Hebr. 10, 1 entnimmt M. nicht nur die Notwendigkeit allegorischer Deutung (s. u.), sondern es charakterisirt ihm auch das Verhältnis von Gesetz und Evangelium: das Gesetz enthält den Schatten des Bildes, das Evangelium das Bild der Warheit. Die Stiftshütte war daher das Bild der Kirche. Denn das Bild, das Moses schaute und nach dem er die Stiftshütte bildete, war das Abbild (*ἰδέα*) der Behausung im Himmel. Wir Christen sehen diese klarer als im Vorbild, aber minder klar als in der Warheit, die erst nach der Auferstehung ganz geschaut werden wird (Symp. 5, 7 S. 127, 8 ff.) [1]). Daher haben (Symp. 5, 8 S. 129, 7 ff.) die Juden das Unsere vorherverkündigt, wir verkündigen das Himmlische vorher, die Hütte war ebenso ein Bild der Kirche, wie diese des Himmels; aber auch alles Einzelne in und bei der Hütte bildete das Zukünftige ab (ebd. S. 130, 1 ff.) [2]). — Ebenso sind, wie De cibis ausfürt, die Speisegesetze Schatten „der zukünftigen Güter, welche das Evangelium aufgedeckt und geläutert hat“ (8 S. 298, 19 ff.). Daher handelt es sich bei ihnen nicht sowol darum, „zu sorgen um Speisen und über das, was gespaltene Hufe hat, als vielmehr um Gerechtigkeit und die geistliche Speise und um Handlungen der Menschenliebe“ (S. 298, 21 ff.). Hierdurch ist doch nicht für die alttestamentliche Zeit die Geltung des Gesetzes nach dem Wortverstand ausgeschlossen; nur geht hierauf nicht die eigentliche Absicht des alttestamentlichen Wortes. J e t z t ist daher jenes Verständnis unberechtigt, nachdem das Licht den Schatten abgelöst, das Gesetz sich erfüllt hat, und die Hoffnung genaht, die Warheit am Ende der Zeiten erschienen ist (9 S. 300, 1 ff.). „Gott hat seinen Son gesandt, indem er erkaufen wollte den Menschen, der da war unter dem Nomos . . Es ist fortan zur Ruhe gekommen das ganze Gebot des Nomos“ (ebd. S. 300, 12 f. 15 f.). „Von Johannes an übertreten die den Nomos, welche meinen durch den Nomos gereinigt zu werden“ (ebd. S. 300, 21 f.) [3]). Die ware Offenbarung des Alten Testaments wird „unter uns bewart, die wir nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist den Nomos halten und nicht den Schatten und Gleichnissen und Bildern gehorsam sind, sondern gemäss der Warheit der Warheit

---

1) Symp. 5, 7 S. 129, 2 ff. *Ἰουδαῖοι μὲν τὴν σκίαν τῆς εἰκόνος τρίτην ἀπὸ τῆς ἀληθείας κατηγγέλκασιν, ἡμεῖς δὲ τὴν εἰκόνα τῆς κατ᾽ οὐρανὸν διοικήσεως ἐναργῶς ἐκθειάζομεν.* 5, 8 S. 129, 7 ff. *Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ τὰ ἡμέτερα προανεφώνησαν, ἡμεῖς δὲ τὰ οὐράνια προαγγέλλομεν, ἐπειδήπερ ἡ μὲν σκηνὴ σύμβολον ἦν τῆς ἐκκλησίας, ἡ δὲ ἐκκλησία τῶν οὐρανῶν.* 9, 2 S. 240, 8 ff. *ὁ μὲν γὰρ νόμος τῆς εἰκόνος ἐστὶ τύπος καὶ σκιά, τουτέστι τοῦ εὐαγγελίου, ἡ δὲ εἰκὼν τὸ εὐαγγέλιον αὐτῆς τῆς ἀληθείας.*

2) De cib. 7, 7 S. 298, 15 ff. „Was nun der Schatten ist gegenüber dem Bild, das ist das Gesetz gegenüber dem Evangelium, aber was das Bild ist gegenüber den Dingen selbst, das ist das Evangelium gegenüber dem Zukünftigen“.

3) Ein Gedanke, der schon Barnabas zu eignen scheint, vgl. v. Engelhardt, Christentum Justins S. 380 ff.

selbst“ (11 S. 302, 11 ff.). Rücksicht auf die menschliche Schwäche veranlasste jene das Aeusserliche betreffende Gesetze. „Denn die Menschheit, noch onmächtig seiend und one das göttliche Gutsein wegen der vorhergegangenen Verfürung, empfing Zeichen des Warhaftigen, in denen die Warheit erkannt wird . . . Daher bedurfte man, dass zuerst im Gesetz geoffenbaret werde, damit man dadurch auch zum Geistigen fähig würde“, gemäss Joh. 4, 21 ff. (11 S. 302, 17 ff. 20 ff.) [1]).

Der ganze Inhalt des Alten Testaments ist ebenso weissagend und vorbildlich auf die Kirche, wie diese auf das Warhaftige und die neue, zukünftige Welt (Symp. 9, 2 S. 240, 8 ff.). Nachdem wir Christus empfangen, der gesprochen: „Ich bin die Warheit“, wissen wir, dass die Schatten und Bilder aufgehört haben, und eilen zur Warheit, obwol wir auch jetzt nur durch einen Spiegel sehen, da das Vollkommene noch nicht gekommen. Eine schöne Frucht waren das Gesetz und die Worte der Propheten, doch keine so schöne wie das Evangelium, das nicht Schatten des Zukünftigen ist, sondern Warheit und Gnade des Lebens [2]), wenn auch noch nicht das Vollkommene, das erst noch zukünftig zu erwarten ist. Das ganze Gesetz verkündigte tatsächlich Christum, die Herrlichkeit Gottes (De sang. 7, 5 S. 326, 21 ff. 28 f.). Er selbst ist es ja, der seine zukünftige Fleischwerdung angekündigt (Symp. 7, 6 S. 163, 2 f.), und mit dem die Propheten in Gemeinschaft standen (ebd. 7, 4 S. 159, 8). Freilich war es aber noch eine nur abbildende und durch Analogie geschehende Verkündigung, insofern noch eine Zeit der Nacht, wärend die Verkündigung der Apostel wie die aufgegangene Sonne alle Dunkelheit erleuchtet (De sang. 9, 5 S. 339, 5 ff. 9 ff.) [3]).

B. Der Vollzug der Erlösung durch den Mensch gewordenen Logos.

„Das Wort Gottes des Vaters ist ein Menschenson geworden . . durch Gehorsam den Ungehorsam aufhebend . . . Er hat . . den Menschen Gotte geeint. Denn wenn nicht ein Mensch den Widersacher des Menschen besiegt hätte, so wäre der Feind nicht gerechter Weise besiegt worden. Wiederum, wenn nicht Gott das Heil geschenkt, so hätten wir es nicht gesichert. Und wenn nicht der Mensch Gotte geeint wäre, so könnten wir nicht der Unsterblichkeit teilhaftig sein“ (Iren. III, 18, 6 f.). So hat Irenäus die Erlösung durch die Menschwerdung Gottes geschildert. Der den durch die Sünde des Todes schuldigen

1) Der gleiche Gedanke De lepra 4 S. 310, 30 ff. (s. u. IV, 1). Vgl. De sang. 9, 4 S. 338, 35 ff. „Nacht wieder deshalb, weil es die Fleischwerdung Christi durch Schatten ankündigt. Das Gesetz aber . . wird wegen der Dunkelheit der Worte und wegen der typischen Worte Nacht genannt“.

2) Symp. 9, 3 S. 247 *ὡραῖος καρπὸς ἐβλάστησε διὰ Μωυσέως ὁ νόμος· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἦν ὡραῖος ὡς τὸ εὐαγγέλιον. ἐκεῖνος μὲν γὰρ τύπος τις ἦν καὶ „σκιὰ τῶν μελλόντων πραγμάτων“, τοῦτο δὲ ἀλήθεια καὶ ζωῆς χάρις.* Vgl. Ignat., Ad Philad. 5, 2 *καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν.*

3) Vielleicht ist die Verbesserung der Worte zu Hiob 9, 5 S. 350, 10 f. *ὁ αὐτὸς καὶ τὸν ἥλιον* in *ὡσαύτως καὶ ὁ ἥλιος* zu gewaltsam, aber erst sie passt gut zum Folgenden: *ἀμαυροῖ τῇ ἑαυτοῦ λαμπρότητι [καὶ] τοὺς ἀστέρας.*

und von der Sünde in Knechtschaft gehaltenen Menschen loskaufen wollte, habe müssen id ipsum fieri quod erat ille id est hominem (III, 18, 7). So sei er unser Lehrer geworden und habe, auch gegen den Abfall gerecht, uns auf vernunftgemässe Weise mit seinem Blut erlöst (sanguine suo rationabiliter redimens nos) und nicht mit Gewalt, sondern durch Ueberredung (secundum suadelam) uns, die ihm widerrechtlich Entfremdeten zu seinen Jüngern gemacht (V, 1, 1). Und wie jener Erstgeschaffene, Adam, von der noch jungfräulichen Erde gebildet worden, ita recapitulans in se Adam ipse verbum existens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis (III, 21, 10). Er hat nicht geduldet, von der Schlange besiegt zu sein, indem sein zum Leben erschaffenes Abbild Adam dem Tod anheimgegeben bliebe, sondern hat sich seines verlorenen Schafes angenommen (III, 19, 3) und durch den zweiten Menschen den Starken gebunden und durch Belebung des getöteten Menschen den Tod zu nichte gemacht (III, 23, 1). In dem Ungehorsam des ersten Adams gefallen, sind wir durch den Gehorsam des andern Adams versönt [1]). Durch einen besiegten Menschen dem Tod unterworfen, werden wir wiederum durch einen siegenden Menschen zum Leben hinansteigen (V, 21, 1). — Vornehmlich im Anschluss an Irenäus redet Hippolyt. Der Logos ist Mensch und dadurch im Vollsinn Son geworden (C. Noet. 15 S. 54, 15 ff. Lag. In Dan. IV, 58, 2 S. 334, 1 ff.), damit durch dieses Herabkommen dessen was droben, das was drunten erhoben werde [2]); „das Wort kam herab, damit die Menschen sich vermöchten zu erheben in den Himmel“ [3]). Der Erstgeborene aus Gott (Philos. X, 33 S. 540, 77) ward auch der Erstgeborene aus der Jungfrau, um durch diese seine Einigung mit dem erstgeschaffenen Menschen [4]) diesen in sich selbst neu zu bilden [5]). Und dazu webt sich der Fleischgewordene Logos durch sein Kreuzesleiden ein Kleid, um in dieser Verbindung unseres sterblichen Leibes mit seiner Kraft und durch diese Vermischung des Vergänglichen mit dem Unvergänglichen und des Schwachen mit dem Starken den verlorenen Menschen zu retten (De antichr. 4) [6]). So hat sich in Christus, dem neuen Menschen, die Neuschöpfung des alten Menschen, der dort nach seinem Bild geschaffen war, vollzogen [7]).

---

1) V, 16, 3 *ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν. ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι.*

2) In Dan. IV, 39, 6 *ἔδει γὰρ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου τὰ ἄνω κάτω γενέσθαι, ἵνα καὶ τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω ἐλθεῖν δυνηθῇ.* In Deut. 33. I, 2, 83, 4 f. *ὁ ἄνωθεν κατελθὼν καὶ τὸν κάτω εἰς τὰ ἄνω ἀνενέγκας.*

3) In Cant. 13, 4 S. 47, 11 ff. Texte und Unters. NF. VIII, 2 c.

4) Zu Lc. 2, 7 S. 267 *λόγος θεοῦ . . ἄνθρωπος πρωτότοκος ἐν κοιλίᾳ πλασσόμενος, ἵνα ὁ πρωτότοκος λόγος τοῦ θεοῦ πρωτοτόκῳ ἀνθρώπῳ συναπτόμενος δειχθῇ.*

5) In Dan. IV, 11, 5 S. 214, 5 f. *ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν ἑαυτῷ ἀναπλάσσων δειχθῇ.* Zu Deut. 33 S. 83, 8 f. *πρωτότοκος λόγος τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν τῇ παρθένῳ ἐπισκεπτόμενος.*

6) Vgl. C. Noët. 17 S. 55, 18 ff. *θεὸς λόγος ἀπ᾽ οὐρανοῦ κατῆλθεν . ., ἵνα . ., γεγονὼς πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος ἐκτὸς ἁμαρτίας, σώσῃ τὸν πεπτωκότα καὶ ἀφθαρσίαν ἀνθρώποις παράσχῃ.* Zu Deut. 33 S. 83, 9 ff.

7) Philos. X, 33 S. 542,1 ff. ed. Gott. *τοῦτον ἔγνωμεν . . τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς*

Diese Gedanken des Irenäus und Hippolyt kehren in etwas modificirter Gestalt bei M. wieder. — In zusammenhängender Weise hat sich dieser über die Erlösung [1]) in den Fragmenten seiner Apologie gegen Porphyrius ausgesprochen. Im ersten Fragment bezeichnet M. als den Zweck der nach dem Willen des Vaters erfolgten Erscheinung des Sones Gottes in der sichtbaren Creatur die Befreiung der Seelen aus der Knechtschaft der Dämonen (345, 2 ff., s. o. S. 52), da durch Ungerechtigkeit unsere ganze Natur zur Erinnerung an das warhaft Dienliche unkräftig geworden und dem Götzendienst allgemein verfallen war. Daher hat Christus durch sein Leben im Fleisch, in dem er erschienen, die Angriffe der Lüste unkräftig gemacht, durch welche die bösen Mächte die höheren Seelenkräfte (*τὸ διανοητικόν*) zu knechten versuchten, und hat dem Menschen die Befreiung von allem Bösen gebracht. In solcher Heilsveranstaltung ward er Fleisch und Mensch und litt am Kreuz, um durch dasselbe Fleisch die Dämonen als keine Götter zu erweisen, durch das diese die Seelen durch Betrug verfürend, sich als Götter zeigen wollten [2]). Es war der Zweck seiner Menschwerdung, sie durch denselben Leib, durch den sie das vernunftbegabte Geschlecht (*τὸ λογικὸν γένος*) dem Dienst des waren Gottes entfremdet hatten, als Verderber (nicht als Woltäter) der Seelen, die den Logos verlassen haben, darzutun [3]). Durch die Grösse seiner unwandelbaren Macht die widerstrebenden Dämonen unkräftig zu machen, wäre für den Christus Gottes nichts Wunderbares gewesen. Daher sollte vielmehr nach göttlicher Veranstaltung ihnen zur Beschämung durch einen Menschen das Heil aller gewirkt werden, damit durch diese leibliche Einkehr des Lebens und der Warheit die Menschen zur Neugestaltung und der Erleuchtung des Logos hinzueilten, überwindend die Bezauberungen der Sünden, — die Dämonen dagegen, von einem Schwächeren besiegt, gedemütigt würden. Gerade das Kreuz ward deshalb zum Zeichen gegen die Ungerechtigkeit bestimmt, damit der Mensch fortan dem Zorn nicht unterworfen sei, nachdem er durch einen Kampf den durch seinen Ungehorsam erlittenen Verlust ausgeglichen, in gerechter Weise (*ἐννόμως*) die untern Mächte besiegt hatte und durch die Gaben Gottes als frei von aller Schuld erwiesen worden. Denn der erstgeborene Logos Gottes hat mit den Waffen der Gerechtigkeit den Menschen, in dem er Wonung gemacht, geschützt und die uns knechtenden Dämonen durch das Kreuz (*διὰ τοῦ σταυροειδοῦς σχήματος*) niedergerungen und den durch das Verderben (*φθορά*)

πλάσεως πεφορηκότα. 34 S. 546, 47 ff. *νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ᾽ ἀρχῆς.*

1) Kurz Symp. 8, 7 S. 189, 2 *διὰ τοῦτο ἐγεννήθη καὶ καθῆλθεν αὐτὸς ἀπὸ τῶν θρόνων τοῦ πατρός, ἵνα τὸν δράκοντα χειρώσηται μείνας ἐπιτρέχοντα τῇ σαρκί.*

2) S. 345, 12 ff. *τούτου γὰρ ἕνεκα καὶ σάρκα ἐφόρεσεν ὁ κύριος Ἰησοῦς, καὶ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ προσηλώθη τῷ σταυρῷ οἰκονομούμενος, ὅπως δι᾽ ἧς σαρκὸς οἱ δαίμονες ἀναδεῖξαι θεοὺς ἠλαζονεύσαντο, πρὸς θάνατον τὰς ψυχὰς μεθόδοις ἀπάτης ἀγκιστρευσάμενοι, διὰ ταύτης ἀνατραπέντες κατοπτευθῶσιν οὐκ ὄντες θεοί.*

3) 345, 18 ff. *ἄνθρωπος ἐγένετο, ἵνα δὴ δι᾽ οὗ σώματος τὸ λογικὸν γένος τῆς τοῦ ὄντος ἀπαλλοτριώσαντες θεοῦ θρησκείας ἐλυμήναντο, διὰ τούτου ἀῤῥήτοις τέχναις σοφίας τὸν λόγον χωρήσαντος ὀλετῆρες ἐλεγχθῶσιν, ἀλλ᾽ οὐκ εὐεργέται τῶν ψυχῶν.*

vergewaltigten Menschen mit seinen ausgebreiteten Händen frei gemacht gezeigt[1]). Somit ist das Kreuz das Zeichen der Herabkunft Gottes auf den Menschen, des Sieges über die hylischen Geister, der Befreiung vom Tod und das Mittel die in den Bau der Kirche Passenden zum warhaftigen Licht emporzuziehen und sie dem göttlichen Logos einzufügen. Daher die Hinweise auf das Kreuz im Vexillum, auf dem Schiff, in der ganzen Creatur: die Vögel mit ihren ausgebreiteten Flügeln, der Mensch mit ausgebreiteten Armen (vgl. Tertullian, De orat. 29); Hinweise, die in der apologetischen Litteratur schon seit Justin (Apol. I, 55) immer wiederkehren. Deshalb hat der Herr durch eben dies Kreuz den Menschen der Gottheit geeint (*αὐτὸν ὁ κύριος θεότητι ἐκέρασεν*), damit er fortan ein harmonisches Werkzeug der Gottheit sei. Durch das Holz des Lebens hat der Mensch die Gottheit in sich aufgenommen, ist nun auf die *θεοσέβεια* und das unvergängliche Lied der Warheit gestimmt, daher befähigt zur Freiheit von der *φθορά*. Als Zeichen der Verbindung der Menschheit mit der Gottheit und der Errettung der Menschheit durch die hierdurch bewirkte Bewärung in der Gerechtigkeit ist M. das Kreuz das eigentümliche Warzeichen der Erlösung.

Dass aber Gott im Menschen Wonung machte, ist gerade ein Erweis seiner göttlichen Macht (Adv. Porph. 2). Sie kann im Kleinen wie im Grossen sein[2]), nicht nur in Letzterem wie die Machtlosigkeit: *διόπερ ταύτῃ μᾶλλον κεχώρηται ἐν ἀνθρώπῳ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὅτι μὴ ἦν αὐτῷ τοῦτο ἀδύνατον· ὅτι δυνάμει καὶ ἔπαθεν ἀπαθὴς μένων καὶ ἔθανεν ἀθανασίαν τῷ θνητῷ ποριζόμενος* S. 347, 1 ff. Feuer und Luft wird, weil feinerer Natur, durch Schlagen und Schneiden nicht verletzt. Um wie viel mehr blieb die Weisheit unverwundet und leidenslos in dem ans Kreuz gehefteten Leibe, besser und reiner als alles ausser dem Gott, der sie erzeugt hat[3]). — Gottes Gedanken über das, was rümenswert ist, sind nicht gleich denen der Menschen, und doch entscheiden sie allein über das warhaft Rümenswerte (3). Wollte daher Gott durch dies Zeichen des Kreuzes die Seelen von den Leidenschaften (*πάθη*) befreien und die Dämonen beschämen, so ist es anzunehmen, da es rettet (*ἐλευθεροποιὸν αὐτὸ καὶ λυτήριον*) aus den uns durch die Uebertretung bereiteten Banden. Dazu hat der Logos im Fleisch am Kreuz „gelitten, damit er den durch den Irrtum völlig erstarrten Menschen ausbreite[4]), indem er ihn durch das Holz des Lebens der oberen und göttlichen Grösse wieder gleich machte“, die *πάθη* entkräftigend, *πάθος παθῶν διὰ τοῦ πα-*

1) S. 346, 7 ff. *ὁ πρωτόγονος λόγος τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης φράξας τὸν ἄνθρωπον ὅπλοις, ἐν ᾧ ἐσκήνωσε, τὰς δουλωσαμένας ἡμᾶς δυνάμεις κατηγωνίσατο διὰ τοῦ σταυροειδοῦς . . σχήματος, τὸν τῇ φθορᾷ δεδυναστευμένον ἄνθρωπον δείξας ἐλεύθερον χερσὶν ἡπλωμέναις.*

2) Fragm. II S. 346, 31 ff. *δυνάμεως γὰρ τὸ συστέλλεσθαι μὲν ἐν τοῖς ὀλίγοις καὶ βραχύνεσθαι, χεῖσθαι <δὲ> ἐν τοῖς μεγάλοις καὶ μεγεθύνεσθαι.*

3) 347, 16 ff. *πῶς οὐ μᾶλλον ἄτρωτός γε ἔμεινεν ἡ σοφία καὶ ἀπαθής, οὐδὲν πρὸς οὐδενὸς κακυνομένη, κἂν τεμνομένῳ συνῆν καὶ προσηλωμένῳ τῷ σώματι, βελτίων καὶ καθαρωτέρα φύσεως πάσης μετὰ τὸν γεννησάμενον αὐτὴν θεὸν ὑπάρχουσα.*

4) Hippol. in Dan. IV, 60, 2 S. 338, 7 *ἡ τῆς ζωῆς βίβλος ἐκταθεῖσα ἤδη φανερῶς ἐπὶ ξύλον ἥπλωται.*

θεῖν γενόμενος καὶ θάνατος διὰ τοῦ θανεῖν θανάτου, οὐ χειρωθεὶς ὑπὸ θανάτου, οὐδὲ ἀλγυνθεὶς ὑπὸ πάθους. ἐν τῷ παθητῷ μένων ἀπαθὴς καὶ ἐν τῷ θνητῷ ἀθάνατος, war er *τὸ θνητὸν θεότητι κεράσας ἀθανάτῳ.* Als das Fleisch zum Abbild der Unsterblichkeit gekreuzigt wurde, ward endgiltig der Tod besiegt [1]). — Der entscheidende Gedanke dieser ganzen Darlegung ist der, dass durch die Menschwerdung des Logos das unvergängliche Wesen Gottes mit seiner Warheit und Gerechtigkeit in unserer Natur Wonung gemacht und durch seine siegreiche Bewärung im Leiden ihre *πάθη* und die in ihnen sich auswirkende Herrschaft der Dämonen vernichtet hat und so die Menschheit, soweit sie an der Einigung mit der Gottheit Anteil erlangt, zur Unsterblichkeit fürt.

Jene Paradoxien von dem leidenslosen Leiden und der Tötung des Todes durch den Tod Christi kehren auch mit änlichem Ausdruck wieder in dem Gebet, mit dem M. seine Abhandlung über die Auferstehung schliesst III, 33, 4 S. 281, 18 ff. [2]): „Du hast gesandt uns zur Wahrheit zu unterweisen Dein Wort vom Himmel, welches, leidenslos seiend, diesen viel leidenden Leib durch Deinen Willen annahm, auf dass durch Leiden das Leidenslose des Kampfes halber den Leiden ein Leiden geworden von den Leiden befreie und durch den Tod des Todlosen ein Tod dem Tode erfunden den Tod auslösche, dass das Sterbliche in die Unsterblichkeit und das Leidentliche in die Leidenslosigkeit wegen Deiner Barmherzigkeit verwandelt werde“. Schon diese Wiederkehr in Worten eines Gebets lässt einen Anschluss an einen in der kirchlichen Theologie überlieferten Gedankencomplex vermuten, der auch schon im liturgischen Sprachgebrauch einen Ausdruck gefunden. Dies wird bestätigt durch Apost. Const. VIII, 12, durch das Additamentum zu des Alexander von Alexandrien (?) syrisch erhaltener Schrift De anima et corpore Migne 18 Sp. 606 f. (beides s. Meth. I zu S. 281, 20) und die Festbriefe des Athanasius [3]). Insbesondere aber spricht die Gregor dem Wundertäter zugeschriebene Abhandlung über die Leidensfähigkeit Gottes [4]) dafür, dass das Problem der Leidensfähigkeit Gottes die Zeit und die Kreise des M. beschäftigt hat. Von dem Leiden Gottes zu reden war der „kleinasiatischen“ Theologie seit Ignatius und Melito geläufig. Als den Gott im Fleisch, das Leben im Tod (*ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*) hat Ignatius Christus

1) S. 348, 6 *ἡττήθη τε τελέως ὁ θάνατος εἰς ἀφθαρσίας ἐκτύπωμα ἀνασταυρωθείσης τῆς σαρκός.*

2) Sie sollen nach einer syrischen Handschrift (Mus. Britt. Add. 12156 Bl. 70r,b a. d. J. 562) sich auch in einer Abhandlung über Joh. 9, 4 wiederfinden; die Uebereinstimmung auch im Wortlaut zeigt jedoch die Identität mit der Stelle Adv. Porph. 3 S. 347, 31—348, 5 (vgl. Meth. I S. XXXIV ff.).

3) Festbr. 10 S. 110 ed. Larsow „er litt, damit er dem Menschen, der in ihm litt, die Unempfindlichkeit gegen das Leiden bereite, er stieg herab, um uns heraufzufüren . . , er stieg zur Verweslichkeit herab, damit das Verwesliche anziehen sollte die Unverweslichkeit. Festbr. 14 S. 137 „da er das Leben war, starb er, damit er uns lebendig machte, und da er das Wort ist, ward er Fleisch, damit er das Fleisch durch das Wort belehrte“ usw.

4) Ueber diese Schrift s. u. IV, 3. Vgl. auch Meth. I zu S. 281, 20 und Ryssel, Gregorius Thaumat. S. 78 f.

bezeichnet (Ad Eph. 7, 2), ihn genannt *τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν· τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν* (Ad Polyc. 3, 2), von dem *αἷμα θεοῦ* (Eph. 1, 1) und dem *πάθος τοῦ θεοῦ μου* (Ad Rom. 6, 3) geredet. Ebenso Melito (Fragm. 13 ed. Otto IX, 419) invisibilis videtur . ., incomprehensibilis prehenditur . ., incommensurabilis mensuratur . ., impassibilis patitur . ., immortalis moritur, und Irenäus (III, 16, 6) invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis. So hebt auch für M. gerade das Eingehen der leidensfreien göttlichen Natur in die dem Leiden anheimgefallene menschliche diese über ihre Schranken hinaus in das Göttliche.

Wesentlich die gleichen Anschauungen begegnen, wo M. in Weiterfürung von Gedanken des Irenäus im Symposion die Beziehung klar zu legen sucht, in die Paulus Adam und Christus zu einander gesetzt habe. Nicht nur für ein Abbild (*τύπον . . καὶ εἰκόνα*) Christi habe der Apostel Adam erklärt, sondern *αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν γεγονέναι.* Dies beruhe darauf, dass — offenbar in der Ecstase Gen. 2, 21 — der Logos auf Adam gekommen sei (*εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαι*). Es war eine gewisse Vorausnahme der Menschwerdung. Es scheint in dieser Behauptung gegeben, dass es in der Bestimmung des Menschen lag, durch die Menschwerdung des Logos vollendet zu werden [1]), dass ferner die in Adam vorhandene, allen gemeinsame Menschheit dem Logos geeint werden, und dass endlich diese Vereinigung eine vollkommene sein sollte. Daher kann M. sagen, dass Christus ist „ein Mensch zum Vollbestand gelangt durch die lautere und vollkommene Gottheit und Gott in einem Menschen befasst“ [2]). Denn dies war geziemend, dass die Weisheit, der Erstgeborene Gottes und der erste und eingeborene Spross, eins werdend (*κερασθεῖσαν*) mit dem erstgeschaffenen und ersten und erstgewordenen Menschen, Mensch werde (*ἐνηνθρωπηκέναι*), dass der Aelteste der Aeonen (dagegen S. 60, 1 *τὸν πρὸ τῶν αἰώνων . . λόγον*) und der erste der Erzengel [3]), da er mit dem Menschen in Gemeinschaft stehen (*συνομιλεῖν*) wollte, in dem Aeltesten und Ersten der Menschen, Adam, Wonung machte. Wie daher dort aus der jungfräulichen Erde [4]) Gott das vernunftreichste Wesen one Samen gebildet, so hat er es auch aus der Jungfrau und dem Geist wiedergebildet. Die Erlösung ist somit die Vollendung des Verhältnisses, in das Gott den Menschen zu sich geschaffen. Sie ist aber zugleich Neuschöpfung nach der

---

1) So schon Harnack, DG³ I, 743 M. „streift . . ganz ebenso wie Irenaeus an eine Betrachtungsweise an, welche in der Incarnation die notwendige Vollendung der Schöpfung erkennt“.

2) Symp. 3, 4 S. 60, 1 ff. *ἥρμοζε γὰρ τὸ πρωτόγονον τοῦ θεοῦ καὶ πρῶτον βλάστημα καὶ μονογενὲς τὴν σοφίαν τῷ πρωτοπλάστῳ καὶ πρώτῳ καὶ πρωτογόνῳ τῶν ἀνθρώπων ἀνθρώπῳ κερασθεῖσαν ἐνηνθρωπηκέναι. τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον ἐν ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον.*

3) Ebenso gleich darauf 3, 6 S. 63, 4 ff. *ἐπειδὴ γὰρ αὐτὸς ὡς ἀληθῶς ἦν τε καὶ ἔστιν, ἐν ἀρχῇ ὢν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ὤν, ὁ ἀρχιστράτηγος καὶ ποιμὴν τῶν κατ' οὐρανόν, ᾧ πάντα πείθονται καὶ ὁμαρτοῦσι τὰ λογικά, καὶ ποιμαίνων εὐτάκτως καὶ ἀριθμῶν τὰ πλήθη τῶν μακαρίων ἀγγέλων.*

4) Vgl. Iren. III, 21, 10 Adam de rudi terra et de adhuc virgine habuit substantiam . ., ita recapitulans in se Adam ipse verbum existens, ex Maria quae adhuc erat virgo.

Zerstörung durch die Sünde. Einem frisch gebildeten, noch ungebrannten Tongefäss glich der noch nicht durch die Unsterblichkeit (*τῇ ἀφθαρσίᾳ*) gefestigte Adam, als ihn die Sünde auflöste. Deshalb hat ihn nun Gott neugebildet im Leibe der jungfräulichen Mutter und ihn vollkommen geeint mit dem Logos und ihn unverletzt ins Leben gefürt, so dass er fortan der *φθορά* nicht ausgesetzt ist[1]). Weil der zur Unvergänglichkeit und Gott zu loben geschaffene Mensch (Symp. 3, 6 S. 64, 1; s. o. S. 65) durch seine Uebertretung der Macht der Dämonen verfallen[2]), hat der Logos die Scharen der Engel (Luc. 15, 4) verlassen, ist in dies Leben gekommen und hat den Menschen angenommen, um durch sich selbst die Verurteilung zum Verderben aufzuheben (S. 64, 5 ff.). Eben der, über den die Schlange durch ihre Verfürung Herr geworden, sollte sie wieder besiegen (vgl. o. S. 82). Nur so konnte die Sünde und die Verdammung aufgehoben werden, wenn eben der verurteilte Mensch selbst den durch ihn auf alle ergangenen Urteilsspruch Gen. 3, 19 auflöste, so dass wie sie zuvor in Adam alle gestorben, so sie wiederum in Christus, der Adam angenommen, alle lebendig gemacht werden[3]). Der Werkzeug und Kleid des Eingeborenen gewordene Mensch wirkt das, was jener, der in ihm Wonung gemacht hat. Wie er zuvor durch die Aufnahme der *ἀναρμοστία*, d. h. durch die Uebertretung und Sünde, *ἀνάρμοστος καὶ ἀπρεπής* geworden (s. o. S. 77), so ward er nun durch die Einwonung Christi, der wesentlichen Weisheit und Gerechtigkeit, ein *εὐάρμοστον ὄργανον καὶ εὐπρεπές*; denn der Herr, die Unsterblichkeit, welche den Tod besiegt hat, hat den sterblichen Menschen sich zu eigen gemacht und bringt nun auch dem Fleisch die Unsterblichkeit (3, 7 S. 66, 6 ff.). Auch die in die Einheit des Logos aufgenommene Menschheit empfängt Anteil an seinem Wesen, das sich mit ihr verschmolzen[4]). Der Gedanke der Ueberwindung der Sünde durch die Gehorsamsleistung des zweiten Adam wird auch hier ausgesprochen, tritt jedoch in diesen Ausfürungen mehr zurück. Durch die Vereinigung mit dem Göttlichen wird dem Menschen die Heilung.

Die Braut Hoh. 4, 9. 6, 7 ist für M. (vgl. Tert., De res. 63) auch das Fleisch Christi. Wie noch Athanasius in De incarnatione, so redet auch M. stets von

---

1) Symp. 3, 5 S. 62, 2 ff. *διὸ δὴ πάλιν ἄνωθεν ἀναδεύων καὶ πηλοπλαστῶν τὸν αὐτὸν εἰς τιμὴν ὁ θεός, ἐν τῇ παρθενικῇ κραταιώσας πρῶτον καὶ πήξας μήτρᾳ καὶ συνενώσας καὶ συγκεράσας τῷ λόγῳ, ἄτηκτον καὶ ἄθραυστον ἐξήγαγεν εἰς τὸν βίον, ἵνα μὴ πάλιν τοῖς τῆς φθορᾶς ἔξωθεν ἐπικλυσθεὶς ῥεύμασιν, τηκεδόνα γεννήσας διαπέσῃ.*

2) Ebd. S. 64, 4 f. *παρεληλυθότα τὴν ἐντολὴν . . εἰς θάνατον ἀναστοιχειωθέντα.*

3) Symp. 3, 6 S. 65, 2 ff. *ταύτῃ γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἀνείληφεν ὁ λόγος, ὅπως δὴ δι' αὐτοῦ καταλύσῃ τὴν ἐπ' ὀλέθρῳ γεγονυῖαν καταδίκην, ἡττήσας τὸν ὄφιν. ἥρμοζε γὰρ μὴ δι' ἑτέρου νικηθῆναι τὸν πονηρόν, ἀλλ' δι' ἐκείνου, ὃν δὴ καὶ ἐκόμπαζεν ἀπατήσας αὐτὸν τετυραννηκέναι, ὅτι μὴ ἄλλως τὴν ἁμαρτίαν λυθῆναι καὶ τὴν κατάκρισιν δυνατὸν ἦν, εἰ μὴ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος, δι' ὃν εἴρητο τὸ „γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ“ ἀναπλασθεὶς ἀνέλυσε τὴν ἀπόφασιν τὴν δι' αὐτὸν εἰς πάντας ἐξενηνεγμένην.*

4) 3, 8 S. 70, 1 f. *δίκην γὰρ ὕδατος συγκερασθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ ζωῇ τοῦτο γέγονεν, ὅπερ ἦν αὐτὸ τὸ εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαν ἄκρατον φῶς.*

der Vereinigung des Logos mit dem Fleisch. Was Origenes von der Seele Jesu ausfürt, dass sie allein die volle Gemeinschaft mit Gott bewart habe, das sagt M. von dem Fleisch Christi. Es allein hat sich völlig unbefleckt erhalten und ist deshalb der Gemeinschaft mit dem Eingeborenen und der Erhöhung zur Rechten des Vaters gewürdigt worden[1]). Die Wirklichkeit der Erlösung aber ist bedingt durch die Wirklichkeit seiner Menschwerduug. „In Warheit", „nicht scheinbar" und „one Veränderung" hat der Logos unser Fleisch angenommen, er hat „in Warheit" „das erlösende Leiden und in Warheit den Tod uns gleich geschmeckt". So De cib. 12, 7 S. 305, 6 f. Und nicht anders sagt M. De res. II, 18, 8, dass, um unser Fleisch zu erretten, Christus in Warheit Fleisch an sich getragen (*σάρκα ἐφόρει*): *ἀληθῶς γὰρ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ* ⟨*ἀληθῶς*⟩ *ἀπέθανε, καὶ οὐ δοκεῖν, ὅπερ ἐστὶν οὔ.* So habe er „warhaftig den Irdischen gewandelt in den Himmlischen und den Sterblichen in den Unsterblichen" (ebd. S. 232, 6 f.).

In seiner Auslegung von Num. 19, 2 f. schildert M. in De cib. 9 ff. S. 300, 9 ff. das durch Christi Menschwerdung und Tod gebrachte Heil. „Die ware „junge Kuh" (Num. 19, 2. 9) ist das Fleisch Christi, das er annahm wegen der Reinigung der Welt: „rot" genannt wegen des Leidens; „tadellos" aber der Unschuld halber; „one Joch" aber, weil rein von aller Sünde, und „an Fesseln nicht gewönt", weil one Leidenschaft. „Ausser dem Lager", ausser Jerusalem, „an einem reinen Ort" one alle Vermischung geschlachtet, durch deren Blut die Kirchen geheiligt werden, durch deren „Asche" das Volk gereinigt wird und durch deren Tod alle Heiden vom Tod losgekauft worden sind" (De cib. 11, 4 S. 302, 36 ff.). Das Kommen Christi ist die Fleischwerdung des vorzeitlichen Logos, durch den die „Erkenntnis des Vaters des Alls" gebracht ist, die „Parusie des eingeborenen Sones" „zur Heilung und Rettung". Er hat „uns Vertrocknete und Verwelkte lebendig gemacht und zur ersten Ehre (Herrlichkeit?) gefürt" (12, 2 S. 304, 7 ff.). Speciell ist es der Tod Christi, „der abwäscht die uns von der Uebertretung bereiteten Schäden (Wunden)" (S. 304, 34 ff.). „Denn unserthalben ist Christus gestorben, wegen der Erlösung der Welt" (12, 8 S. 305, 15 f.); er hat aber dadurch „das Fleisch in das ewige Leben eingefürt" (ebd. S. 305, 20). In seinem Blut haben wir die ware Reinigung (15 S. 307, 35 ff.).

Die „unreinen Kleider" Sach. 3, 1 f. sind (nach De lepra 16, 3 S. 326, 36) „die Menschheit vor dem Glauben"; „von dem alten Menschen die Menschheit entblössend, erleuchtete" sie Christus „wie die Sonne mit seinem Fleisch". Die vor Christus Hinabgestiegenen in den Abgrund sind dort Gebundene (zu Hiob 38, 16 S. 353, 30 ff.). Christus dagegen wandelt wie ein Freier im Hades, wo keine Spuren der Wandelnden sind. Denn er erwälte den Tod, obwol ihm nicht unter-

---

1) Symp. 7, 8 S. 166 *μόνη γὰρ . . ἄσπιλος καὶ ἀμίαντος εὑρέθη καὶ πάντας ὑπερέχουσα τῷ τῆς δικαιοσύνης κόσμῳ καὶ κάλλει . . καὶ διὰ τοῦτο κατηξιῶσθαι κοινωνὸν αὐτὴν γενέσθαι τῆς βασιλείας τοῦ μονογενοῦς.* S. 167, 3 f. *ἡ σάρξ ἐστιν . . ἡ ἄχραντος ἐκείνη καὶ μακαρία, ἣν αὐτὸς ἀνακομίσας ὁ λόγος εἰς οὐρανοὺς ἐκ δεξιῶν παρέστησε τοῦ πατρός.* 7, 9 S. 169, 2 *ἣν ἀνήγαγεν ὁ κύριος ἀναμάρτητον.*

worfen, damit er die dem Tod Unterworfenen loskaufe. „In den Abgrund hinabgestiegen, wird er nicht festgehalten“ (zu 28, 14 S. 351, 35 ff.). Nähere Ausfürungen über die Bedeutung des Todes Christi gibt M. nicht.

Wie aber Christus als der Leidens- und Todlose durch sein Leiden und seinen Tod Leiden und Tod vernichtet und das „Sterbliche in die Unsterblichkeit und das Leidentliche in die Leidenslosigkeit verwandelt“ hat (De res. III, 23, 4 S. 281, 8 ff.), so hat er auch als das „zur Warheit unterweisende Wort vom Himmel“ die Erkenntnis Gottes und des warhaft Guten gebracht, die den Zugang zum Leben eröffnet. Durch ihn ist die vollendete Offenbarung der Gerechtigkeit erfolgt, die ihr erst die Sicherheit gewärt nicht wieder durch die Versuchung des Teufels zerstört zu werden. Die ganze Heilsöconomie war eine immer vollkommenere Erschliessung der Gerechtigkeit zur Zerstörung des Götzendienstes und der in der Richtung der Triebe auf das Niedere sich auswirkenden Macht der Dämonen (Symp. 7, 5 ff. 10, 2 ff. 1, 2 ff.; o. S. 83 ff.). Durch Christus ist die Vertiefung und Vervollkommnung des Gesetzes erfolgt, so dass keine weitere Offenbarung eines Gesetzes zu erwarten ist[1]). Wie für die andern Väter (vgl. auch Iren. IV, 13, 1. 28, 2), so ist auch für M. alle Offenbarung Gesetzesoffenbarung. Freilich weiss M. zu sagen, dass durch Christus „zur Ruhe gekommen das ganze Gebot des Nomos“ (De cib. 9 S. 300, 9 ff.). Der Son Gottes ist dazu gesandt, zu „erkaufen . . den Menschen, der da war unter dem Nomos“, und nach Mt. 11, 13 übertreten jetzt das Gesetz, die durch dieses gereinigt werden wollen (ebd.). Aber damit soll nicht die evangelische Heilsverkündigung der Forderung des Gesetzes entgegengestellt werden, sondern dem auf eine „buchstäbliche Reinigung“ (S. 300, 19) und äusserliche Handlung abzielenden, ein auf Grösseres gerichtetes. Dies Gesetz jedoch ist dem M. Evangelium[2]), denn in der Erkenntnis der vollkommenen Gerechtigkeit ist für ihn dem Christen zugleich das Vermögen zu ihrer Verwirklichung dargereicht, und sie ist aufs Innigste verbunden mit dem Wissen um unsere Neubildung durch den Logos, die die Macht der Dämonen über unsere Natur gebrochen hat.

Die Erlösung ist demnach im Sinne des M. dadurch geschehen, dass das ewige Wort sich dem durch die Sünde dem Leiden und Tod unterworfenen Menschen geeint und durch seine Leidenslosigkeit im Leiden das in jenen eingekommene Verderben vernichtet, so seine Neuschöpfung vollzogen und ihn zur Unsterblichkeit gefürt hat. Doch ist dies nicht gemeint als blos physischer Vorgang, sondern wie es sich um die Befreiung zu warer Gerechtigkeit handelt, so geschieht die Neubildung durch Christus zugleich in Ueberwindung dessen, der den ersten Adam durch Verfürung zum Ungehorsam zu Fall gebracht, und setzt sich in der Bewärung der Jüngerschaft Christi fort. Dieser Erweis der Unkräftigkeit des Bösen durch die Gehorsamsleistung des Erlösers gelangt je-

---

1) Symp. 10, 4 S. 269, 8 f. *οὐκέτι γὰρ μετὰ ταύτην ἔσεσθαι νόμον ἢ διδασκαλίαν ἑτέραν, ἀλλὰ κρίσιν καὶ πῦρ.*

2) Ebd. 10, 3 S. 266, 7 *ἡ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἔσωσε μόνη νομοθεσία πάντας.*

doch bei M. zu etwas minder bestimmter Ausprägung, und es ist vielleicht nicht zufällig, dass sich die Bezeichnung Christi als des *καινὸς ἄνθρωπος* bei M. nicht findet. Zu klarem Ausdruck kommt dagegen, dass sich die Zurückfürung des Menschen zu Gott zugleich durch eine vollkommenere Unterweisung vollzieht, die ihn über das Creatürliche hinaushebt und Christus in den Herzen der Gläubigen wonen lässt. — Diese Erlösungslehre spiegelt sich wieder in der Lehre von der Kirche.

5. Die Kirche.

Die Menschwerdung des Logos zielt ab auf die Kirche. Jene Aufnahme des Menschlichen in die Gemeinschaft des Göttlichen in der Person Christi soll zu einem Quell werden der inneren Neugestaltung, welche die Voraussetzung ist für die dereinstige Neubelebung. Die Geburt Christi ins Fleisch hat wirkliche Bedeutung nur für die, in denen Christus gleichfalls geboren wird. „Denn es muss ein jeder von uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau kam, sondern eine gleiche in den Geist eines jeden von uns" (De sang. 8, 3 S. 337, 29 ff.). Die Kirche aber ist die Stätte dieser inwendigen Erneuerung, wie sie denn schon ihren Namen davon hat, dass in ihr die Lüste verjagt sind[1]). Das wesentliche Mittel zu jener Fortsetzung der Menschwerdung Gottes ist die durch Christus, die Weisheit Gottes, gebrachte Erkenntnis. Haben die Engel seine Menschwerdung zuvor verkündigt, so tat die Kirche kund „seinen Wandel . . nach der Menschheit und alle seine Taten" (De sang. 7, 10 S. 337, 14 ff.). Die 1250 Tage des Weilens des Weibes Apc. 12, 1 ff., d. h. der Kirche (vgl. Hipp., De ant. 61), in der Wüste bezeichnen die genaue und relativ vollkommene Erkenntnis des Vaters, Sones und Geistes[2]), deren sich die Kirche schon in ihrem irdischen Zustand erfreut, bis sie dereinst zu jener Vollkommenheit gelangt, da sie nicht mehr auf ein blosses Wissen um das Wesentliche (*τὸ ὄν*) angewiesen ist, sondern es klar schauen darf (Symp. 8, 11 S. 199, 1 ff.). Daher sind alle Fragen, welche die Rechtgläubigkeit betreffen, von höchster Bedeutung, jeder Irrtum in Sachen des Glaubens ist das schlimmste Uebel, das dem Menschen widerfaren kann[3]). Den durch trügerischen Gesang ins Verderben lockenden Sirenen gleichen Irrlehrer mit einem Schein der Warheit (De res. I, 28, 1 S. 106, 4 ff.). Mit den Kindern der Ehebrecher Sap. 3, 16 sind die gemeint, welche durch irrige Lehren die Schrift fälschen und sich an der Warheit vergehen (Symp. 2, 3 S. 36, 6 ff.). Nur „zur Zerstörung der Lüge" ist es berechtigt „die häretischen Philosophen" zu erforschen (De res. I, 3, 8 S. 73, 26 f.), die die Schrift den Künsten der Bulerin vergleicht. Ein Aussatz

---

1) De creat. 8 S. 343, 43 f. *ἐκκλησία παρὰ τὸ ἐκκεκλικέναι* (?) *τὰς ἡδονὰς λέγεσθαί φησιν* (sc. M.).

2) Symp. 8, 11 S. 199, 2 f. *ἡ τοῦ πατρὸς . . καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος κατ᾿ εὐθεῖαν ἀκριβὴς καὶ ἀρίστη σύνεσις.*

3) De res. I, 30, 2 S. 112, 10 ff. *ὁρᾷς γὰρ ὡς οὐ περὶ μικρῶν ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, ἀλλ᾿ ὅντινα χρὴ τρόπον πεπιστευκέναι· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶμαι τοσοῦτον κακὸν ἀνθρώπῳ γενέσθαι, ὅσον ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων, ὁπόταν ψευδῆ περὶ αὐτῶν δοξάζοι.*

am Geist ist die Sünde der Heterodoxie, ob nun gegen Vater, Son oder Geist gerichtet (De lepra 11, 4)[1]. Als die dunkeln Sterne, die der Drache herabwirft (Apc. 12, 4) bezeichnet M. die Irrlehrer, die gestrauchelt sind in Bezug auf die rechte Gottesverehrung (*πταίσαντες . . περὶ τὴν ὀρθόδοξον θρησκείαν*), und er hat damit noch nicht einmal die von ihm am stärksten verabscheuten, einen Marcion, Valentin und die Elkesaiten, im Auge (Symp. 8, 10 S. 195, 8 ff.). Um nichts mühen sich die Dämonen so sehr, wie vom rechten Glauben abwendig zu machen, „hindernd die, welche den Weg der Warheit wandeln", und „geschäftig, damit wir one Kenntnis seien des natürlichen (wesentlichen?) und theologischen Worts, eifersüchtig auf die, welche nachgehen dem Verständnis der Schrift" (De cib. 1, 4 f. S. 290, 26 ff.). In der Kirche dagegen wird die rechte Gotteserkenntnis dargereicht, die die Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Dies geschieht, indem der der Kirche innewonende Geist des Mensch gewordenen Logos dessen Bild in Erkenntnis und Glauben einprägt und ihn so durch Zueigengebung seiner Wesenszüge geistlich in einem jeden geboren werden lässt.

In Christus nämlich — so fürt M. Symp. 3, 8 S. 69, 7 ff. aus — hat sich eine solche Verschmelzung des Menschen mit der Weisheit und dem Leben, die in ihn eingegangen, vollzogen, dass er mit ihnen wesenseins geworden ist (S. 70, 1 ff.; o. S. 93 A. 4). Daher hat der Apostel Eph. 5, 28 ff. das von Adam Gesagte auf Christus bezogen. Denn aus Christi Fleisch und Bein ist die Kirche hervorgegangen, wegen deren der Logos den Vater im Himmel verlassen hat, ihr, „seinem Weibe, anhangend". Für sie freiwillig sterbend schlief er „die Ecstase des Leidens" (Gen. 2, 21), um sie sich heilig und one Fehl darzustellen, sie reinigend durch das Bad „zur Aufnahme des geistigen und seligen Samens, den er selbst in die Tiefe des Geistes (*τοῦ νοός*) pflanzt, den aber die Kirche wie ein Weib empfängt und gestaltet, um die Tugend zu gebären und grosszuziehen" (S. 70, 3 ff.). Auch Gen. 1, 28 gilt daher der Kirche. Denn zu ihrer Grösse, Schönheit und Menge wächst sie fortdauernd durch die Beiwonung und Gemeinschaft des Logos, der noch immerfort herabkommt und im Gedächtnis seines Leidens eine Ecstase erduldet (S. 71, 2 ff.). Die Kirche kann nämlich nur so die Gläubigen empfangen und durch die Taufe wiedergebären, dass auch wegen dieser Christus sich selbst entäussert und wieder stirbt, um — von ihnen — erfasst zu werden in einer Wiederholung seines Leidens. Er duldet, dass aus seiner Seite eine Kraft genommen werde, damit die durch die Taufe Geborenen aus seinem Fleisch und Bein, d. h. aus seiner Heiligkeit und Herrlichkeit, — eine geistliche Uebernatur — hinzu empfangend wachsen mögen (S. 71, 5 ff.). Die Kraft des Logos in der Taufe heiligt die Getauften zu waren Gliedern der Kirche. Denn „Bein und Fleisch der Weisheit" sind „Verständnis (*σύνεσις*) und Tugend", die „Seite" „der Paraklet, der Geist der Warheit", von dem empfan-

---

1) Ebd. 11, 5 S. 321, 28 f. *ὅθεν ὀρθῶς ὁ νομοθέτης τοὺς ἐν δόγμασι πλανωμένους καὶ λόγοις βεβλάφθαι τὸν στήμονα λέγει.*

gend die Erleuchteten passend zur Unsterblichkeit wiedergeboren werden [1]). Nur dadurch „kann jemand des heiligen Geistes teilhaftig und ein Glied Christi werden, dass auf ihn der Logos kommt und jene Ecstase erlebt (*ὁ λόγος ἐκστῇ κοιμηθείς*), damit er mit ihm aus dem Schlaf erstehend die Erneurung erfare durch den auf ihm Ruhenden, erfüllt von dem Geist“ (72, 7 ff.). Denn die Seite (*πλευρά*) des Logos ist der siebengestaltige Geist der Warheit. Von ihm nimmt Gott nach der Ecstase des Logos, d. h. nach dessen Menschwerdung und Leiden, und bereitet ihm die „Gehilfen“, nämlich die ihm verlobten Seelen. Die Selbstentäusserung des Logos in seiner Menschwerdung und in seinem Leiden setzt sich somit fort durch seinen Geist in der Verneuerung der einzelnen Seelen in sein Bild, nur dass jene erstere die Grundvoraussetzung und den Quell bildet. Durch die in den Seelen wirksame, sie zu Erkenntnis und Tugend erneuernde substantielle Kraft des Logos wird die Kirche fortdauernd geschaffen.

Der mystischen Weise dieser Vermittlung der Gottesgemeinschaft entspricht die Betonung des sacramentlichen Charakters der Taufe. Durch die Taufe [2]) nämlich geschieht nach Symp. 3, 8 S. 71 f. diese Wiedergeburt in der Kraft des Logos, indem dieser die Getauften seiner Heiligkeit teilhaftig macht und ihnen so die Unsterblichkeit zu eigen gibt. In anderer Weise wird dies Symp. 8, 6 S. 186, 4 ff. dargelegt. Dass das Weib Apc. 12, 1 f., die Kirche, auf den Mond tritt, zeigt an, dass die Täuflinge durch die Taufe von dem Verderben (*φθορά*) gereinigt worden sind; der Mond bedeutet den Glauben der Täuflinge. Die Gläubigen werden somit in der Taufe von der Kirche aus Psychischen zu Pneumatischen geboren. Wie das Weib den Samen des Mannes ungestaltet empfängt und einen Menschen in seinem vollen Bestand gebiert, so die Kirche die zum Logos ihre Zuflucht Nehmenden und gestaltet sie in die Aenlichkeit Christi. Durch die Taufe gebiert sie die Getauften, die nun als Wiedergeborene in neuem Glanz leuchten und daher jetzt *νεωφώτιστοι* genannt werden (o. S. 20). Der geistliche Vollmond leuchtet ihnen auf Grund des Leidens bis ihnen das volle Licht des grossen Tages aufgeht. (Ob diese Worte zugleich auf die österliche Taufzeit hinweisen?). Ein Männliches aber gebiert das Weib Apc. 12, 5, weil Christus selbst in den Getauften geboren wird. In der Taufe vollzieht sich ein fortgehendes Neugeborenwerden Christi (8, 7) durch die Ausprägung der Wesenszüge Christi in ihnen. Die Getauften werden gleichsam selbst Christuse durch den Empfang des Geistes. — Ebenso spricht es M. De cib. 12, 5 f. S. 304, 24 ff. aus, dass, angesichts der doppelten Herrschaft, der eines reinen und eines unreinen Lebens, der der Mensch untersteht, ihm als „Hilfe zum Erwälen des frommen Lebens“ „diese Zeichen, welche sie zur Erneurung haben“, gegeben sind,

1) S. 72, 1 ff. *παράσχοι τῆς πλευρᾶς ἀφαιρεῖσθαι τῆς ἑαυτοῦ δύναμίν τινα, ὅπως αὐξηθῶσιν οἱ ἐν αὐτῷ οἰκοδομηθέντες ἅπαντες, οἱ γεγεννημένοι διὰ τοῦ λουτροῦ.*

2) Symp. 8, 8 S. 190, 7 ff. *ἐγὼ γὰρ τὸν ἄρσενα ταύτῃ γεννᾶν εἰρῆσθαι νομίζω τὴν ἐκκλησίαν ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀῤῥενωπίαν τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι, τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν, ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.*

durch die er „plötzlich in der Seele erleuchtet wird, wodurch durchaus die Sünde gereinigt wird“. Die ware Reinigung von den durch „die Uebertretung bereiteten Schäden“ erfärt der in den Tod Christi Getaufte. — Die Wandlung der Kirche in einen Mysteriencult ist hier deutlich vorgebildet, ja im Princip vollzogen. Aber auch nur im Princip. Die Meinung des M. ist dabei namentlich nicht die, dass die Taufe ex opere operato heilspendend wirke und daher jeder Getaufte one Weiteres auch ein wirklich in Christi Bild Verklärter wäre, vielmehr ist diese Frage nicht in Erwägung gezogen. Dies Absehen ist sehr wertvoll für die Beurteilung der Taufe und ihrer sacramentlichen Wirkung durch M. Andererseits soll aber doch nicht der sacramentliche Akt als solcher mit Notwendigkeit jene Wandlung vollbringen, denn nur durch innerlichste Aneignung in „sorgfältiger Erkenntnis und Glauben“ (s. d. v. A.) wird sie erreicht. Daher fällt dem M. auch die äussere Zugehörigkeit zur Kirche nicht mit der wirklichen zusammen, ja ihm erscheint die Zal der waren Christen in der Kirche nur als eine sehr geringe (De lepra 18, 4 S. 329, 9 ff.); gerade seine weiteren Ausfürungen über die Gestaltung in Christi Bild zeigen, wie er die wesentliche Kirche von ihrer äusseren Erscheinung unterscheidet [1]).

Eben jene nämlich, in denen Christus durch die dem Einzelnen die Kraft des Logos zufürende Wirksamkeit des Geistes Gestalt gewonnen hat, die in Erfarung „des Geheimnisses der Gnade“ *κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν* Wiedergeborenen, die Christo verlobten Seelen und seine Gehilfen zu weiterer Lebenserzeugung, sind für M. die Kirche im eigentlichen Sinn. Die „Seite“ des Logos ist jene durch die Menschwerdung und das Leiden Christi gewirkte umschaffende Kraft, die das eigentliche Wesen der Kirche begründet [2]); sie bewart die reine Lehre und wirkt die christlichen Tugenden in den Herzen (Symp. 8, 11 S. 197, 5 ff.). Daher werde in der Schrift Kirche genannt die Versammlung und der Haufen der Gläubigen, die als die Vollkommeneren je nach ihrem Wachstum in den Einen Leib der Kirche eingegliedert werden [3]). Die warhaft Gläubigen, die schon tiefer in die kirchliche Warheit eingedrungen und fortgeschrittener und gereifter sind, werden die Kirche im strengen Sinn, da sie durch die Vollkommenheit ihrer Reinigung und ihres Glaubens von den Lüsten des Fleisches frei geworden. Sie sind die „Gehilfin“ Christi, wie eine Jungfrau ihm hergerichtet (2 Cor. 11, 2) und anvertraut, und empfangen den reinen und lebenskräftigen Samen der Lehre, um als Gehilfen durch die Verkündigung zum Heil der andern mitzuwirken

1) Des Abendmals geschieht nur beiläufig De sang. 4, 2 S. 333, 14 ff. Erwänung („die, welche essen den Leib des Herrn und trinken sein Blut sind selig“) und zwar im Gegensatz zu dem Genuss der geistigen Schlange.

2) 3, 8 S. 73, 1 *τοῦτο γὰρ κυρίως ἂν ἡ πλευρὰ λέγοιτο τοῦ λόγου, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ ἑπτάμορφον.* — Ganz ebenso 8, 11 S. 197, 5 *ἡ δὲ γεννῶσα καὶ γεννήσασα τὸν ἀῤῥενωπὸν ἐν ταῖς καρδίαις τῶν πιστευόντων λόγον . . ἡ ἐκκλησία.*

3) 3, 8 S. 73, 5 *πολλαχῶς αὐτὸ τὸ ἄθροισμα καὶ τὸ στῖφος τῶν πεπιστευκότων ἐκκλησίαν οὕτως ὀνομάζουσιν αἱ γραφαί, τῶν τελειοτέρων κατὰ προκοπὴν εἰς ἓν πρόσωπον καὶ σῶμα τὸ τῆς ἐκκλησίας ἀναγομένων.*

(73, 5 ff.)[1]). Die noch Unvollkommenen und Anfänger in der Lehre werden nämlich von den Vollkommeneren noch unter Geburtswehen gestaltet wie im Mutterleib, bis dass sie wiedergeboren werden zur Vollgestalt (*μέγεθος καὶ κάλλος*) der Tugend, und bis auch sie, ware Kirche geworden, zur Geburt und Erziehung anderer Kinder mitwirken können. — Paulus selbst ist so (S. 75, 3 ff.) unter Beihilfe des Ananias geboren worden. Als er dann zur geistlichen Vollkommenheit gelangt, Gehilfe und Braut des Logos geworden war, da ward er „Kirche und Mutter, indem er selbst unter Schmerzen die durch ihn an den Herrn gläubig Gewordenen gebar, bis dass auch in ihnen Christus Gestalt gewinne“, nach Gal. 4, 19. 1 Cor. 4, 15 (S. 75, 6 ff.).

Die wesentliche Kirche sind also die Gläubigen erster Ordnung, jene an Erkenntnis und Tugend vollkommenen, in das Bild Christi verklärten Christen, in denen die Kraft des Geistes kräftig geworden und sie über ihre sinnliche Natur hinausgehoben, die daher für die Erzeugung des Glaubens in anderen und somit für die Fortsetzung des Werkes Christi mitwirken. Daher wird die Kirche als Mutter und eine gewisse göttliche Kraft von ihren Kindern unterschieden[2]). Es berürt sich dies mit der Anschauung, dass die Kirche eigentlich der Geist ist (vgl. Tertull., De pud. 21), auch fällt für M. der Begriff der Kirche als Versammlung der so verstandenen Gläubigen und als Mutter nicht auseinander, aber doch waltet der Gedanke, dass durch die Menschwerdung des Logos in die Menschheit eine Kraft göttlichen Lebens eingesenkt ist, die nun physisch-psychisch umgestaltet. Auch macht noch nicht der einfache Glaube zum vollkommenen Glied der Kirche, sondern erst der reichere Geistesbesitz, der zu einer Weiterleitung jener göttlichen Kräfte befähigt. Auf persönliche christliche Reife ist dieser Geistesbesitz gegründet, nicht an eine priesterliche Qualität gebunden, und die Vermälung Christi mit der Kirche wird zu einer Vermälung mit der einzelnen, sich ihm ganz hingebenden Seele (s. u.). Danach ist zu beurteilen was von hierarchischer Abstufung M. vorzutragen scheint. Nach De lepra 15, 3 S. 325, 23 ff. ist nämlich die Kirche das Kleid des Herrn, in die alle Einzelnen von allerwärts herzu gesammelt, gleich den Fäden des Einschlags eingewebt sind. Dabei werden als Stufen unterschieden: die Ordnung, das Amt der Kirche, Bischöfe und Lehrer, als der Aufzug des Gewebes, die somit den Grundbestand und Halt der Kirche bilden, und die Laiengemeinde als der eingewebte Einschlag. Durch jene Vermittlung geht die Gemeinschaft mit Christus auf diese über. Daher werde so die enge „Verbindung mit Christus und Vereinigung der Liebe“ (S. 325, 27 f.) abgebildet. Denn die Kirche ist die reine jungfräuliche Braut Christi (15, 5 ff. S. 326, 2 ff.). — Die Uebermittelung des Geistes durch die vollkommenen Repräsentanten der Kirche zu den minder

1) Aenliches doch auch bei Origenes z. B. In Lev. hom. 6, 6 IX, 284 ed. Lomm.

2) Symp. 8, 5 S. 183, 4 ff. *ἡ ὀφθεῖσα . . γυνὴ . . ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν, αὕτη κυρίως ἐστὶ κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον ἡ μήτηρ ἡμῶν . . δύναμίς τις οὖσα καθ’ ἑαυτὴν ἑτέρα τῶν τέκνων.*

Vollkommenen und die Wertung der abgestuften kirchlichen Ordnung erinnern an Ausfürungen des Areopagiten; beiden ist auch die neuplatonische Wurzel gemeinsam. Jedoch nur die Ausgangspunkte für die spätere Theorie sind bei M. vorhanden. Zwar werden gelegentlich die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel beurteilt; denn daraus, dass Christus, der Hohepriester, die Jünger Kinder nennt (Mr. 10, 24), ergibt sich für M. die Berechtigung in dem Son des Hohepriesters Lev. 13, 2 den Bischof zu erblicken[1]. Aber die Bestimmung der Aufgabe des Bischofs wie seine Zusammenfassung mit dem Lehrer zeigt, wie M. keinem hierarchischen Charakter des Bischofsamtes das Wort redet. Arzt der Seelen zu sein, ist des Bischofs Beruf[2]; ganz wie schon namentlich Clemens Alex. den Logos als den rechten Arzt geschildert[3], und Origenes gefordert, dass der Bischof Christi, des Archiatros, Vorbild nachamen soll[4]. In der Urschrift der Apostolischen Constitutionen begegnet der gleiche Gedanke[5]. Seelsorge und seelsorgerliche Verwaltung der Bussdisciplin hat der Bischof zu üben (De lepra 6, 9. 18, 8). Seine vorzügliche Aufgabe bleibt doch die Lehre. Mit den Lehrern zusammen sind daher die Bischöfe die „kräftigere Ordnung der Kirche“ (De lepra 15, 4 S. 325, 28 f.). Beiden als den geistlichen Beratern der andern gilt die gleiche Manung „mit heiligen Erkenntnissen“ sich zu nären (ebd. 18, 5 S. 329, 15). Als die, welche die Schrift kennen und den Lehrstul inne haben, sind beide durch ihre Stellung in der Gemeinde in Gefar sich zu überheben (ebd. 12, 1 S. 322, 5 ff.). Wie daher M. das Lehramt als nächste Aufgabe des Bischofs beurteilt, so scheint er diesem — doch wol, weil nicht alle Bischöfe ausreichende Lehrhaftigkeit besitzen — den Lehrer an die Seite zu stellen. Harnack hat (Texte u. Unt. II, 135 f.) daran erinnert, dass bei Origenes die „doctores“ neben den „sacerdotes“ noch ein besonderer Stand sind[6], und dass die

---

1) De lepra 6, 9 S. 315, 4 f. *τῷ ἐπισκόπῳ τῷ ἱερεῖ τῷ υἱῷ τοῦ ἀληθινοῦ ἀρχιερέως τοῦ λέγοντος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τεκνία τοὺς μαθητάς.* 7, 4 S. 315, 26 f. *τύπος γὰρ . . ἐστὶν ὁ μὲν Ἀαρὼν τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ υἱὸς Ἀαρὼν τοῦ ἐπισκόπου.*

2) De lepra 7, 5 *ὡς ἐπιστήμων ἰατρὸς ὁ ἐπίσκοπος ἀπὸ τῆς ὑγιαινούσης διαίτης τὸν πυρεταίνοντα ἐπέχων, ὅπως ἀνασφῆλαι δυνηθῇ.*

3) Z. B. Päd. I, 1 *τὰ πάθη ὁ παραμυθικὸς λόγος ἰᾶται.* Ebenso I, 6. 36. 100. Origen. z. B. Jeremiahom. 1, 12 S. 10, 17 f. ed. Klosterm. *ὥς ἐστιν ἀρχιερεύς, ὥς ἐστι σωτήρ, ὥς ἐστιν ἰατρός, οὕτως καὶ προφήτης.* Vgl. auch Harnack, Texte u. Unters. VIII, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte S. 98 ff.

4) S. Meth. I zu De lepra 7, 5 S. 316, 1. Vgl. Orig. In ps. 37 hom. 1, 1 salvator . . erat archiatros . ., discipuli vero eius . ., et omnes qui in ecclesia positi sunt, quibusque curandorum vulnerum disciplina commissa est, quos voluit Deus in ecclesia sua esse medicos animarum etc. 2, 6 proba prius medicum . ., qui sciat infirmari cum infirmante . ., qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem.

5) II, 20 *ὡς ἔμπειρος καὶ συμπαθὴς ἰατρὸς πάντας ἰώμενος . . . ἰατρὸς οὖν ὑπάρχων τῆς ἐκκλησίας.* II, 41 *ὡς συμπαθὴς ἰατρὸς . . θεράπευε.* Meth. I l. c. i. d. v. A.

6) In Num. hom. 2 Bd. X, 19 ed. Lomm. saepe accidit, ut is qui humilem sensum gerit . . et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille qui spiritalis est . . vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur.

Person des Origenes selbst, eines *διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας*, Zeugnis ablegt für diesen Stand der Lehrer in dem ersten Drittel des dritten Jarhunderts. M. zeigt, dass auch noch gegen das ausgehende dritte Jarhundert hin, wenigstens in manchen Teilen der Kirche, die Lehrer eine änliche Stellung behaupteten. — M. kennt auch eine L e h r e r i n, eine schriftkundige Asketin in Lycien, „philosophirend lehrend das des Herrn“ (De lepra 13 ff. S. 323, 11 ff., s. o. S. 48). Da schon Origenes sich gegen ein öffentliches Lehren von Prophetinnen ausspricht (Cramer, Cat. in ep. ad Cor. S. 279), so ist von vornherein auch bei dieser Schriftkundigen nicht an ein solches im öffentlichen Gemeindegottesdienst zu denken. Es kommt hinzu, dass M. sich hier an das in Platos Symposion cp. 22 von Diotima Berichtete anschliesst [1]). — Sehr energisch fordert M. von den Bischöfen ein ihrer bevorzugten Stellung entsprechendes Verhalten. Gerade weil sie der Aufzug im Gewebe, gilt ihnen auch vor allen andern die Verpflichtung, auf Lust, Gut und Ehre der Welt willig zu verzichten und das Irdische zu verachten, und trifft sie scharfe Rüge, wenn sie Handel treiben und unter Vernachlässigung ihrer Herde sich bereichern (De lepra 17, 2. 5. 18, 5 S. 328 f.). Wie Origenes (v. S. A. 6) so stellt auch M. die Forderung himmlischen Sinnes an die Inhaber des kirchlichen Amts; er trägt daher auch kein Bedenken die Strafrede gegen die bösen Hirten Ezech. 34 auf die irdisch gesinnten Bischöfe anzuwenden (ebd. 17, 2). Wer die Kraft des Geistes andern zu vermitteln hat, muss sich selbst zuerst als vom Geist erneut bewären.

Mit diesen seinen Ausfürungen in Einklang steht das Urteil des M. über die Z u g e h ö r i g k e i t z u r K i r c h e. Auch hierin kommt er ganz mit Origenes überein [2]). Dieser fürt In Lev. hom. 14, 2 f. aus, dass der Sündigende sich selbst von der Kirche ausschliesst, wenn ihn auch diese noch äusserlich in ihrer Mitte duldet, dass dagegen der ungerechter Weise aus der Kirche Ausgestossene tatsächlich noch Glied der Kirche ist [3]). Ganz ebenso erklärt M., dass der, welcher durch Verschweigen seiner Sünde äusserlich sich die Zugehörigkeit zur Kirche erhält, damit doch nur sich selbst täuscht, denn in Wirklichkeit ist er „draussen“, „ausserhalb“; umgekehrt ist ein warer Christ „gerecht handelnd drinnen“, „wenn

---

In Lev. hom. 6, IX, 284 possunt enim et in ecclesia sacerdotes et doctores filios generare (wie Paulus Gal. 4, 19. 1 Cor. 4, 15). Wie ein Bisch. diesen das Thema stellt, Wendland GGA 1901 S. 781.

1) Den Bedenken gegen asketische Wanderlehrer geben etwa um die Zeit des M. die Briefe des Clemens De virginitate Ausdruck I, 11, 3. 4. 8 (Funk, Patr. app.[1] II, 9 ff.).

2) Vgl. Abhandl. Al. von Oettingen gewidmet S. 44.

3) In Lev. hom. 14, 2 S. 413 peccavit aliquis fidelium, iste etiamsi nondum abiciatur per episcopi sententiam, iam tamen per ipsum peccatum, quod admisit, eiectus est; et quamvis intret ecclesiam, tamen eiectus est, et foris est segregatus a consortio et unanimitate fidelium. 14, 3 S. 417 exiit enim a veritate, exiit a timore Dei, a fide, a caritate, sicut superius diximus, quomodo per haec quis exeat de castris ecclesiae, etiamsi per episcopi vocem minime abiciatur. sicut e contrario interdum fit, ut aliquis non recto iudicio eorum qui praesunt ecclesiae depellatur et foras mittatur. sed si ipse non ante exiit, hoc est si non ita egit, ut mereretur exire, nihil laeditur in eo, quod non recto iudicio ab hominibus videtur expulsus. et ita fit ut interdum ille, qui foras mittitur, intus sit; et ille foris, qui intus retineri videtur.

er auch draussen zu sein scheint" (De lepra 8, 2 ff. S. 317, 21 ff.). „Und er hat schöne Kleider, das Haupt bedeckt und auf dem Haupt den Helm des Heils und die Lippen geöffnet zum Forschen in der Schrift und die Zunge mit Warheit aufgetan" (De lepra 8, 5 S. 318, 5 ff.)[1].

Natürlich weiss deshalb M. doch um eine, auch mit Ausschliessung aus der Kirche verbundene, Busszucht. Namentlich De lepra 5 ff. in der Erörterung über Lev. 13 handelt er darüber (s. Abh. v. Oett. gew. S. 39 ff.), wie schon Origenes es getan. Die Busse, von der M. dort spricht, ist zunächst als innere Tat des Herzens gemeint. Wo in dem Herzen böse Lust Raum zu gewinnen sucht, sei es als Reizung zu Zorn, unkeuscher Frauenliebe, Geldliebe oder Neid, da hat der Christ dagegen anzustreiten, indem er sich im Gebet zu dem waren Hohepriester Christus wendet, dem neutestamentlichen vollkommenen Gegenbild Aarons, und ihm das Verborgene seines Herzens zu enthüllen[2]. Nach aussen tritt diese Herzensbeichte nur darin zu Tage, dass der Christ sich der Beteiligung am Opfer[3], offenbar an dem Abendmalsopfer in Darbringung und Empfang, enthält, so lange er noch die Sünde im Herzen nicht überwunden hat und nicht one böses Gewissen zum Altar nahen kann (6, 7 f.). M. hat hierbei deutlich dasselbe im Auge, was die späteren Bussordnungen als die *σύστασις ἄνευ προσφορᾶς τε καὶ κοινωνίας* bezeichneten (Basil. can. 34), oder als das *τῆς κοινωνίας μόνης* oder *τῆς κοινωνίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπέχεσθαι* (can. 13. 4)[4]. Zu einer Blossstellung vor andern, die ja die Gründe dieses sich Fernhaltens nicht kannten, ward diese Selbstzucht noch nicht. Da es sich um noch nicht zur Tat gewordene böse Begierden handelt[5], ward ein Bekenntnis vor Menschen auch nicht gefordert. Aber der Christ darf nach M. auch ein solches nicht scheuen, wenn er anders der bösen Lust nicht Herr zu werden vermag, diese also doch wol irgendwie zur Tat wird. An den Bischof als den kundigen und erfarenen Seelenarzt (s. o.) soll er sich wenden und sich mit Gebet der Zucht der Kirche, dem *σωφρονισμός* (vgl. auch Symp. S. 13, 6. Meth. I S. 140, 3) der *σωφρονισταί*, unterstellen[6].

1) So schon Hippolyt, dass die äussere Zugehörigkeit zur Kirche nutzlos ist, wo man die Kraft des Geistes an sich nicht wirksam erfärt. In Dan. IV, 38, 2 S. 284, 18 ff. *εἰ γάρ τις δοκεῖ νῦν καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ πολιτεύεσθαι, φόβον δὲ θεοῦ μὴ ἔχει, οὐδὲν τοῦτον ὠφελεῖ ἡ πρὸς τοὺς ἁγίους σύνοδος τὴν δύναμιν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτῷ μὴ κεκτημένος.* Vgl. I, 17, 7 S. 28, 23 f. „Was ist nun die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden".

2) 6, 9 S. 315, 4 *τοῦ ἀληθινοῦ ἀρχιερέως.* Vgl. Tertull. De pud. 20 S. 268, 5 ad summum sacerdotem patris Christum.

3) 6, 7 S. 314, 29 *τῆς προσφορᾶς.* 6, 8 S. 314, 30 *εἰς τὸ θυσιαστήριον.*

4) Vgl. Steitz, Die Bussdisciplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jarhunderten (Jarbücher f. deutsche Theologie VIII S. 91 ff.).

5) 6, 8 S. 314, 32 *οὐ μεθεδόθη τῷ σώματι εἰς τὸ τελεσιουργηθῆναι ἡ ἐπιθυμία, ἀλλὰ μόνον σημασία, οἱονεὶ ἐνθύμησίς τις γέγονεν.*

6) Die *σωφρονισταί* sind offenbar jenes *δικαστήριον* oder *κριτήριον*, das nach Const. app. II, 47, 1 aus dem Bischof und den Presbytern und Diakonen bestand; vgl. den Ausdruck bei Gregor v. Nyssa, Ad Letoium Can. 6 (Migne 45 S. 233) *οἱ ἐπὶ τὸν κλῆρον ἀγόμενοι.* Das Urteil aber erfolgte durch den Bischof (*ἀπόφασις τοῦ ἐπισκόπου* Const. app. II, 47, 2). Auch Gregor gedenkt der Selbstanzeige des Sünders (*ὁ . . ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν ἐξαγόρευσιν τῆς ἁμαρτίας ὁρμήσας* S. 229).

Dieser *σωφρονισμός* besteht in Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft[1]), öffentlichem Bekenntnis, Prüfung des Ernstes der Busse, eventuell im Ausschluss, — alles Zeichen, dass es sich hier um zur Tat gewordene Sünden handelt. Zwei Wochen werden nach Lev. 13, 4 f. als Dauer der Absonderung ins Auge gefasst[2]). Die Wiederannahme erfolgt nach sorgfältiger Prüfung, ob wirkliche Traurigkeit über die Sünde und Abkehr von ihr erfolgt ist (7, 6). Ist diese nicht eingetreten, so ist der Sünder dauernd auszuschliessen (7, 7 f.)[3]), da „der in Sünden Verbleibende unwert ist, gewürdigt zu werden dieser Mysterien des Heils“ (7, 8), nämlich der Teilnahme an den Heilsgütern der Kirche (Const. app. VIII, 8).

Den Bischöfen liegt diese ärztlich seelsorgerliche Behandlung der Sünde ob. Wie aber dies bereits mehrfach als für die griechische Bussdisciplin charakteristisch erkannt worden ist, dass es ihr nicht sowol um die satisfactorische als „um die sittlich bessernde Wirkung der auferlegten Bussübung zu tun“ sei, und dass dies „durch fortwärende individuelle Beobachtung, Beratung und Leitung der Pönitenten“ sicher gestellt werden solle, die Bischöfe daher „nicht blos Richter, sondern auch die Aerzte, die Seelenärzte der Pönitenten in der vollen Bedeutung des Wortes“ zu sein hätten[4]), so gilt dies auch in Betreff des M., der seinerseits wieder Origenes folgt. Auch dieser hat gemant, bei beschwertem Gewissen zunächst seine Sünde Gott, dem rechten Arzt der Seele, zu bekennen[5]), aber auch vor Menschen durch die Beichte als sein eigener Ankläger aufzutreten[6]). Dabei gelte es aber, sich an einen geübten und zugleich barmherzigen Arzt der Seele zu wenden, der durch den Besitz des Geistes dem grossen Hohenpriester gleicht, ob er nun Priester ist oder nicht[7]). Diesem geistlichen Arzt ist dann

---

1) Auch Gregor. Thaum. unterscheidet solche, die auch von der *ἀκρόασις* ausgeschlossen sind (can. 8), von anderen Pönitenten, die am Gebet teilnehmen dürfen, vgl. Steitz S. 111 Anm.

2) Aenlich Const. app. II, 16, 2 von dem den Ausschluss begleitenden Fasten: *στιβώσας αὐτὸν ἡμέρας νηστειῶν κατὰ τὸ ἁμάρτημα ἑβδομάδας δύο ἢ τρεῖς* etc.

3) Vgl. Tert., De pud. 20 S. 267, 17 si vero post abolitionem in vetustatem aliquid ex illa revixerit, rursus in carne eius quod emortuum delicto habebatur immundum iudicari nec expiari iam a sacerdote.

4) Steitz S. 121. Vgl. Gregor, Ad Letoium can. 1 Migne 45, 224, dass der Manigfaltigkeit der Krankheitsformen die des Heilverfarens entsprechen soll. Basilius can. 84 *ὥστε τοὺς κάρπους δοκιμάζεσθαι τῆς μετανοίας*. Aenliche Forderungen begegnen natürlich auch im Abendland.

5) In ps. 36 hom. 1, 5 XII, 166 si malorum tibi conscius aliquorum fueris, noli occultare, sed per exomologesin, id est confessionem revela ea domino etc. In ps. 37 hom. 1 S. 238 si forte aliquando praevenimur in delictis, qualiter nos . . orare oporteat et medico supplicare.

6) Ebd. quod convenit post peccatum confiteri peccatum. hom. 2 S. 258 fidelis . ., si quid conscius sit sibi, procedat in medium et ipse sui accusator existat.

7) Ebd. hom. 6 S. 266 f. circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. proba prius medicum, . . qui sciat infirmari cum infirmante, . . qui se et eruditum medicum ostenderit et misericordem. De orat. 28, 8 S. 380 f. ed. Kötschau *ὁ . . ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι . . ὡς χωρήσας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικός . . οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὡμοιωμένοι ἱερεῖς ὄντες κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας . . ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι.* Clemens, Quis div. salv. 34, 7 will, dass es ein *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* sei.

zu folgen, mag er sich auch als solcher durch scharfes Ausschneiden bewären (In Iesu Nave 7, 6. XI, 71) und etwa ein Bekenntnis vor der ganzen Gemeinde fordern [1]). Als die regelmässigen Inhaber der Schlüsselgewalt sieht doch auch Origenes die Bischöfe an (In Matth. tom. 12 c. 17), nur dass sie der erforderlichen Qualification und der Art ihrer Aufgabe stets eingedenk sein müssen (In Lev. hom. 5, 4). Ebenso setzt M. das Bekenntnis vor dem Bischof voraus. Aber auch ihm liegt dabei nicht der Nachdruck auf dessen amtlicher, sondern auf dessen geistlicher Qualification, dass es ein *ἀνὴρ πνευματικός* sei, wie es später Anastas. Quaest. 6 von dem Beichtiger fordert (Steitz S. 182). Es sind die Anschauungen, die zeitweilig dem griechischen Mönchtum zur Alleinherrschaft auf dem Gebiet der Beichtpraxis verhalfen [2]), die auch im Abendland nach verschiedenen Vorläufern seit dem elften Jarhundert im dreizehnten die Bettelorden zu den Beichtigern der Christenheit machten.

Ueberall tritt zu Tage, wie bei M. sich der Charakter der Kirche als sacramentliche Anstalt anbant, wie ihm aber zugleich nach seinem eigentlichsten Interesse das Christentum stets und durchaus Sache des persönlichen Erlebens ist.

6. Die Heilsvollendung.

Wie das Bild zur Wirklichkeit, so verhält sich das in der Kirche Gegenwärtige zur Vollendung des Heils. Seine Gedanken über diese Heilsvollendung, speciell die Auferstehung, hat M. im Gegensatz zu Origenes entwickelt [3]).

Wie überhaupt so war auch insbesondere für die Frage nach der Auferstehung der Grundsatz des Origenes, ebenso innerhalb der kirchlichen Ueber-

---

1) In ps. 37 hom. 6 S. 267 si quid ille dixerit . . facias; si praeviderit talem esse languorem tuum qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari.

2) K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, S. 319 ff. Vgl. auch das dort S. 226 ff. Gesagte.

3) Für die betreffenden Anschauungen des Letzteren kommen hier natürlich des M. eigene Mitteilungen in erster Linie in Betracht, da sie zeigen, wie sich ihm die Lehre des Origenes darstellte. Ein umfassendes, die Auferstehung der Toten behandelndes Bruchstück aus des Origenes Erklärung des ersten Psalms hat M. seiner Schrift De resurrectione (I, 20—24 S. 88—98) einverleibt; aber er orientiert über seinen Gegner auch in anderen Fragmenten und in Ausfürungen von Anhängern seiner Lehre; vgl. Aglaophons Beweisfürung De res. I, 4—12 S. 73, 32—84, 4, die des Proklus I, 14—19. 25 f. S. 84, 22—88, 30. 99, 1—103, 13, die zumeist mit Buch I identischen Mitteilungen aus Origenes III, 2—10. 12 f. 17—22, die also ebenfalls zumeist der Erklärung des ersten Psalms entnommen sind, einiges, wie 10, 2, der Abhandlung über die Auferstehung und vielleicht 21, 3 der Auslegung des Römerbriefs. Zu berücksichtigen werden jedoch auch sein die sonstigen Zeugnisse über die Auferstehungslehre des Origenes, so insbesondere Hieronymus im Briefe an Pammachius, Angaben des Pamphilus in seiner Apologie des Origenes (beides wiedergegeben Meth. I, 284 ff.), und die betreffenden Aussagen in De principiis, C. Celsum und in anderen Schriften (vgl. zum Teil Meth. I, 287 ff.). — Für des Origenes Anschauungen von der Auferstehung vgl. Redepenning II S. 450 f. 462 ff. und namentlich Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, S. 431—449.

lieferung zu bleiben, wie Gottes unwürdige Anschauungen zu vermeiden[1]). Dem entsprechend hat er versucht, die Wirklichkeit der Auferstehung, die ihm einen Bestandteil der kirchlichen Ueberlieferung bildete[2]), festzuhalten, aber one Vorstellungen sinnlich grober Art. Die Einfältigen nämlich meinten — so fürt er aus —, dass eben dieselben Leiber mit den gleichen Gliedern auferständen, woraus folge, dass jedes Glied auch wieder die frühere Function gemäss den sinnlichen Trieben und Bedürfnissen überkomme, — ganz im Widerspruch zu 1 Cor. 15, 50; dagegen wollten die Häretiker blos von einer Rettung der Seele etwas wissen und verneinten jede Auferstehung des Leibes, da auch der Herr nicht auferstanden und nur *τῷ δοκεῖν* geboren sei (so nach Hieron., Ad Pamm., vgl. Meth. I, 284, 4 ff.). Origenes selbst will die rechte Mitte einhalten. Die Wirklichkeit einer Auferstehung des Leibes erscheint ihm schon dadurch gefordert, dass der Leib, der gemeinsam mit der Seele alle Verfolgungsleiden um Christi willen ertragen hat, des Lones nicht verlustig gehen kann. An der Ueberwindung der Begierden und Bewarung der Virginität noch unmittelbarer als die Seele beteiligt, muss er zugleich mit dieser gekrönt werden[3]). Aarons Stab bildet ihm diese Wiederbelebung des toten Leibes vor[4]). Wir werden nach der Vernichtung der Welt dieselben Menschen sein, nur nicht im gleichen Zustand und mit den gleichen Leiden[5]). Die Auferstehung Christi beweist unwiderleglich, dass auch dem Leib die Verheissung der Auferstehung gilt[6]). Ebenso rede 1 Cor. 15, 42 unzweideutig von der Auferstehung des Leibes, denn die Seele werde nicht in Verweslichkeit gesät[7]). Origenes erklärt: Haec . . materia corporis, quae nunc corruptibilis est, induet incorruptionem, cum perfecta anima et dogmatibus incorruptionis instructa uti eo coeperit (De princ. II,

1) Methodius, De res. I, 22 S. 91, 21 ff. *χρὴ δὲ πάντα τὸν φιλαλήθη κατὰ ταὐτὸν τούτοις τὸν νοῦν ἐπιστήσαντα περὶ τῆς ἀναστάσεως ἀγωνίσασθαι, σῶσαί τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν καὶ φυλάξασθαι μὴ ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα καὶ θεοῦ ἀναξίων.*

2) De princip. praef. 5. In Titum (V, 289 Lomm.) designet . . ecclesiasticum virum . . etiam de mortuorum resurrectione fides, deren Leugnung nach Paulus auch die von Christi Auferstehung in sich schliesse.

3) Pamph., Apol. pro Orig. 7 aus Orig., De res. I (Meth. I, 286, 2 ff.); vgl. Hier., Ad Pamm. Meth. I, 284, 38 ff. neque enim fas est, ut in aliis corporibus animae peccaverint in aliis torqueantur nec iusti iudicis alia corpora pro Christo sanguinem fundere et alia coronari.

4) In Num. hom. 9, 8 X, 89 Lomm. virga enim arida germinat, cum corpus exstinctum coeperit reviviscere

5) Vgl. Meth. I, 286, 16 ff. aus Orig., De resurr. II eosdem ipsos futuros esse homines dicimus, licet non in eodem statu neque in iisdem passionibus.

6) Pamphilus a. a. O. Meth. I S. 286, 25 ff. cum enim manifeste ostendisset, quia mortui resurgunt, et certum esset, quod salvator noster cum ipso corpore resurrexit quod susceperat ex Maria, und I, 280, 27 quod autem omnis illa repromissio resurrectionis mortuorum de hoc corpore sit, quod mortuum relinquitur, sanctae scripturae multis modis hoc ostendunt. sed et hoc ipsa domini nostri J. Chr. resurrectio declarat, qui primogenitus ex mortuis dicitur.

7) Im 28. Buch zu Jes. XIII, 237 f. Lomm., s. Meth. I, 287, 14 f. manifeste haec de solo corpore scribit. non enim anima seminata est in corruptione aut in infirmitate aut in ignominia.

3, 2). Tot ist der Leib, daher ist auch der Leib das, was aufersteht — „denn auferstehen kann nur, was vorher zerfallen ist" —, dann aber one Zweifel auch dazu, dass wir mit ihm bekleidet werden, und da wir in Leibern leben müssen, so können dies nur unsere eigenen sein (De princ. II, 10, 1). Die Unkundigen und Ungläubigen meinen, dass unser Fleisch so nach dem Tode vernichtet werde, dass ihm nichts von seiner Substanz übrig bleibe. Wir dagegen, die an seine Auferstehung glauben, erkennen, dass nur eine Wandlung durch den Tod geschehen sei (immutationem eius tantummodo per mortem factam intelligimus), dass dagegen seine Substanz gewiss bleibe und durch den Willen seines Schöpfers zu bestimmter Zeit wieder zum Leben hergestellt werde und eine Wandlung zur Herrlichkeit eines geistlichen Leibes (corporis spiritualis) erfare (De princ. III, 6, 5, vgl. Meth. I, 287, 32 ff.). Ausdrücklich sagt dabei Origenes, „dass es kein anderer Leib ist, dessen wir uns jetzt in Unehre, Verweslichkeit und Schwachheit bedienen, und jener, dessen wir uns in Herrlichkeit bedienen werden, sondern eben derselbe wird nach Ablegung seiner jetzigen Schwachheit in Herrlichkeit verwandelt werden, ein geistiger geworden, so dass eben derselbe, der ein Gefäss der Unehre war, gereinigt ein Gefäss der Ehre wird" (ebd. 6, 6. Meth. I, 287, 39 ff.). Daher verteidigt er die Auferstehung des Leibes auch gegen Celsus (vgl. Meth. I, 287 f.). Nur eine Wandlung der Qualitäten des Leibes werde erfolgen, indem des Schöpfers Wille dem stofflichen Substrat neue Qualitäten verleiht (C. Cels. IV, 57). Origenes erkennt selbst die Deutung von Jer. 18, 1 ff. an, dass Gott, der gleich einem Töpfer unsere Leiber gebildet, auch sie als zerbrochenes Gefäss wieder vorzüglicher erneuern kann (In Jerem. tom. 18, 4 S. 154, 26 ff. ed. Klosterm.); er habe verheissen, es auch wirklich zu tun (In Matth. tom. 17, 29. IV, 146 Lomm.). — Gegen Heiden und Häretiker ist somit Origenes ein Apologet einer leiblichen Auferstehung geworden. Wie aber versteht er diese Auferstehung?

Scheinbar sich Widersprechendes dürfte nicht aus einem Wechsel der Anschauungen, sondern aus der eigentümlichen Amphibolie der Theologie des Origenes zu erklären sein. Gegen Celsus betont er wiederholt (vgl. Meth. I, 288) die Andersartigkeit des Auferstehungsleibes als des gegenwärtigen; in 1 Cor. 15 habe der Apostel nach anfänglicher, aus Rücksicht auf die Einfältigen geübter, Zurückhaltung später offen erklärt, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben könne[1]). Je nach dem Ort ihres Weilens bedürfe die Seele eines entsprechenden Leibes, für leibliche Oerter einer leiblichen Hülle, für himmlische einer höher gearteten[2]). Eine nähere Begründung hat er[3]) besonders in seinen

1) V, 18 f. Meth. I, 288, 7 ff.; ebenso VI, 29, vgl. Meth. I, 288, 21 ff.

2) VII, 32 f. Meth. I, 288, 25 ff. *ἡ τῇ ἑαυτῆς φύσει ἀσώματος . . ψυχὴ ἐν παντὶ σωματικῷ τόπῳ τυγχάνουσα δέεται σώματος οἰκείου τῇ φύσει τῷ τόπῳ ἐκείνῳ, ὅπερ ὅπου μὲν φορεῖ ἀπεκδυσαμένη . ., ὅπου δὲ ἐπενδυσαμένη ᾧ πρότερον εἶχε, δεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους.*

3) Wie in De Resurrectione (nach den Fragmenten) und in De principiis.

durch M. erhaltenen Ausfürungen zu Ps. 1, 5 zu geben versucht. Aus einer Auferstehung dieses unseres gegenwärtigen Leibes ergäben sich zalreiche Absurditäten. Dann erhübe sich nämlich die Frage, ob er ganz auferstünde, ob alles, was je zu seinem Blut, Fleisch, Haren gehört, oder nur was bei seinem Lebensausgang. Ferner würden ja auch die Leiber der Menschen von Tieren verzehrt, diese aber wieder von Menschen oder anderen Tieren, und dies wiederholt; so muss derselbe Leib ein Teil verschiedener Menschen werden (Meth., De res. I, 20 S. 89, 4 ff.). Daher sei zu erwägen, dass ja der Leib des Menschen wegen der von ihm aufgenommenen und ausgeschiedenen Narung einem Strome gleicht, sein Substrat daher genau genommen keine zwei Tage dasselbe ist[1]). Unverändert aber bleibt das, was die Person, einen Petrus oder Paulus charakterisirt, wie sich ja selbst Male, Narben und änliche Eigentümlichkeiten erhalten. Das sich stets gleich Bleibende ist das, was das eigentümliche Wesen des Leibes ausmacht (*τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα*), daher auch die Merkmale, die die leibliche Beschaffenheit eines Petrus und Paulus constatiren[2]) (De res. I, 22, 3). Eben dieses *εἶδος* bleibt nun auch bei der durch die Auferstehung geschehenden Wandlung erhalten. In leiblichen Oertlichkeiten weilend, muss sich die Seele ja auch diesen entsprechender Leiber bedienen (22, 4); wie wir im Wasser lebend die Beschaffenheit der Fische haben müssten, so müssen wir das Himmelreich ererbend geistliche Leiber haben. Nur wird das frühere *εἶδος* nicht vernichtet, so gross auch die Wandlung in das Bessere und Herrlichere ist, wie sich dies

---

1) Ganz so argumentirt im Sinne des Origenes Aglaophon, Meth., De res. I, 9 (so auch ob. S. 33). Die körperliche Substanz befinde sich in einem beständigen Hinzuströmen und Abfliessen. „Welcher Leib wird“ nun „auferstehen? Der des Jünglings oder des Greises, oder des Kindes?“ Durch die aufgenommenen Speisen finde ein fortwärendes Einströmen von Säften, sich Ausgleichen der verschiedenen Elemente im Menschen und Ausscheiden des Hülsenartigen statt, ganz analog dem Wechsel der Elemente in der äusseren Natur nach Aristoteles (*περὶ γενέσ. κ. φθορᾶς* II, 4. De part. anim. II, 2, 2. De color. 5 vgl. Meth. I zu S. 80, 6. 22. 29), eine verschiedenartige Verkochung (I, 9, 1—13 S. 78, 34 ff.). Mit Recht habe Hippokrates (Pseudohipp. *περὶ χυμῶν* 11; vgl. Meth. I zu S. 81, 12) gesagt, „dass wie den Bäumen die Erde, so sei den lebendigen Wesen der Magen“; wie die Bäume aus der Erde emporsprossend ihre Narung ziehen und ihre Früchte wieder zu Erde werden, so vollzieht sich auch im Leib des Menschen eine beständige Verwandlung des Einen in das Andere und ist es daher unmöglich, „dass derselbe Leib erhalten werde; denn der eine wird zerstört und geht alternd hinweg nach Haar, Leib, Blut, Knochen; und der andere, welcher von der Speise an die Stelle des alten und weggegangenen immer hinzukommt, bewart die Wesensform, so dass derselbe“ stets „sich verändernd ist, niemals seiend, . . wenn er auch als derselbe erscheint“. In einer dreifachen Verkochung ergiesst sich die aufgenommene Narung in alle Glieder und ersetzt auch das durch die Krankheit dahingeschwundene Fleisch und das beim Aderlassen verlorene Blut (I, 9, 14 f. 10, 1. 2 S. 81, 13 ff.). Welcher Leib wird nun angesichts dieses steten Wechsels auferstehen? „Der durch Blutverlust . . erschöpfte oder ein hinzukommender anderer neuer?“ Der, mit dem Jemand Unzucht getrieben, oder mit dem er sich der Reinheit befleissigt? Und was für ein Richter wäre es, der urteilte, „dass wärend der eine Unzucht getrieben, ein anderer leide, oder . . wärend der eine mitgesiegt, ein anderer gekrönt wurde“ (I, 11 S. 82, 14 ff.)?

2) S. 93, 2 f. *ὡς καὶ τοὺς τύπους μένειν τοὺς αὐτοὺς τοὺς τὴν ποιότητα Πέτρου καὶ Παύλου τὴν σωματικὴν παριστάνοντας.*

z. B. an Jesus, Moses und Elias auf dem Berg der Verklärung zeigt (22, 5. III, 7, 10). Dagegen ist ausgeschlossen, dass auch das frühere Substrat wiederhergestellt werde, wie es ja schon auf Erden nie das Gleiche ist (I, 23, 1). Nach Orig. (vgl. Meth. I, 284, 28 ff.) kehrt das aus den vier Elementen in den Leib Aufgenommene beim Tod in seine Ursubstanzen (ad matrices suas substantias) zurück und kann nicht wieder von dort ausgesondert und aufs Neue in die frühere Verbindung gebracht werden. So wenig, sagt der Origenist Proklus, etwas Wein oder Milch in ein Meer aufgelöst, wieder ausgeschieden werden kann, so wenig die in ihre früheren Elemente zurückgekehrte Substanz des Leibes (Meth., De res. I, 15 S. 85).

Eine Auferstehung des Leibes ist auch, wie die Origenesschüler bei M. zeigen, durch seine natürliche und ethische Beschaffenheit ausgeschlossen (Meth., De res. I, 4 ff.). Der Leib ist nichts Ursprüngliches, sondern erst dem sündigen Menschen gegeben. Auf die schweren irdischen Leiber weisen die Kleider von Fellen Gen. 3, 21, mit denen Gott die gefallenen Menschen zur Strafe als mit einer Fessel bekleidete; die Deutung auf wirkliche Kleider von Tierfellen mache Gott zu einem Lederarbeiter (De res. I, 4, 2 f. 29, 1 S. 73, 34 ff. 107, 5 ff.[1]). „Gebundene" nannten daher Jeremias (Threni 3, 34) und David (Ps. 146, 7) die Menschen, „gebunden wegen der Uebertretung Adams mit Fesseln von Erdenstaub (30, 1. 32, 6. 33, 2 S. 112, 2 f. 120, 13 f. 121, 13), damit wir . . nicht unser Haupt erheben, zu sehen die Frucht des Lebens" (4, 4 S. 74, 12 ff.). One den Leib sündigt die Seele nicht (29, 2 S. 108, 17). Das Narungsbedürfnis des Leibes ist die Ursache so vieler Mühsal und Arbeit, und wegen des Besitzes finden alle Kriege und Kämpfe statt (ebd. 4, 6 S. 74, 24 ff.). Ueberhaupt aber sei der Leib die Ursache aller Begierden, und hindere den Aufschwung der Seele und gestatte ihr durch Verfinsterung des Sinns nicht zum Erfassen und der Erkenntnis des warhaft Seienden zu gelangen. Wie von Fesseln muss sie vom Leib frei werden, um das Wesenhafte und alle Weisheit zu schauen, denn in ihm sind von Irrtum alle unsere Sinne umfangen (4, 8). So im Anschluss an Gedanken und Worte Platos, besonders Phaedon S. 66 f. 83 (vgl. m. Noten zu De res. I, 4 ff. Meth. I, 74, 6. 24. 75, 14), mit dem auch der Leib als ein Grab der Seele bezeichnet wird (4, 2). Einst one den Leib schaute der Mensch „die Weisheit" und „die Engel" in einem ungetrübten und unverweslichen Leben (5, 1. 2 S. 75, 27 ff.); jetzt hat uns Gott in das Gefängnis des Leibes „hineingesetzt, damit wir eine schmerzliche Strafe des Ungehorsams empfingen"[2]), und hat uns durch ihn ge-

---

1) I, 4, 6 f. 29, 2. 30, 5 S. 75, 3 ff. 108, 8 ff. 113, 14 ff. Vgl. Origenes bei Theodoret, In Gen. II cp. 26 (Migne 80, 140 und 12, 101 vgl. Meth. I, 289, 1 ff.) *τί δεῖ νοεῖν τοὺς δερματίνους χιτῶνας; σφόδρα μὲν οὖν ἠλίθιον καὶ γραῶδες καὶ ἀνάξιον τοῦ θεοῦ τὸ οἴεσθαι ζώων τινῶν περιελόντα δέρματα τὸν θεὸν ἀναιρεθέντων ἢ ἄλλως πως ἀποθανόντων πεποιηκέναι σχήματα χιτώνων, καταῤῥάψαντα δέρματα δίκην σκυτοτόμου.*

2) De res. I, 5, 6. 29, 1. 30, 4 S. 113, 11 f. *δεσμὸν αὐτὸ (τὸ σῶμα) καὶ φυλακὴν καὶ σῆμα καὶ ἄχθος καὶ πέδας εἶναι ἔφης.* 57, 7 S. 177, 17 f. *τὸ σῶμα βασανιστήριον καὶ πέδας τῆς ψυχῆς.*

fesselt (ebd. I, 32, 1 S. 119, 2 f.). Dies wird auch aus der Schrift begründet. Die Worte Röm. 7, 9. 14 von dem einstmaligen Leben one Gesetz und dem nunmehrigen Verkauftsein unter die Sünde sollen hinweisen auf das Leben der Erstgeschaffenen vor dem Gebot one Fleisch[1]) und das nunmehrige im Fleisch unter der Herrschaft des Bösen, die nur wegen des Fleisches möglich ist, da die Seele für sich selbst für die Sünde nicht empfänglich ist (I, 5, 2 f. S. 76, 1 ff.)[2]). Durch das Fleisch aber ist der Mensch nach Röm. 7, 18. 24 nunmehr von fleischlichen Begierden geknechtet, unfähig dem Geist zu gehorchen und dürstend nach Befreiung vom Leib (I, 5, 4 f. S. 76, 11 ff.). In Ps. 66, 10—12 aber werde geschildert, wie die durch die Auferstehung erlösten Seelen rümen, dass sie aus dem Läuterungsfeuer und der Schlinge des Leibes herausgefürt sind (I, 6, 1 S. 76, 23 ff.); wie sollte nun die Seele „wiederum . . das Joch nehmen", so dass wir nun auch im Reich des Lichts in Ewigkeit der Verweslichkeit unterworfene wären, „immer tragend diesen zusammengesetzten Ton, aussen zum Trug mit Schönheit ausgeschmückt, inwendig aber angefüllt mit Würmern und Maden und Gestank", den Leib, der die Seele in die Lüste niederzieht und Geist und Seele verfinstert (I, 6, 2 f. 32, 7 S. 76, 32 ff. 121, 2 ff.)? Da dieselben Glieder des Leibes auch die gleichen Bedürfnisse zur Folge haben, so vernichtet ihr Wiedererstehen „das himmlische Leben der Heiligen", entgegen dem Wort des Herrn Mt. 22, 30, dass die Auferstandenen wie die Engel sein werden, also „nicht mit dem Fleisch zusammengejocht", und eben deshalb in höchster Seeligkeit und Herrlichkeit, „das Meer der Unverweslichkeit, Gott, sehend, auf den kein Fleisch schauen kann" (I, 7. 49, 1 S. 77, 13 ff. 157, 4 ff.). Werden nach der Propheten (Ps. 102, 27. Jes. 51, 6), Christi (Mt. 24, 35) und des Apostels Wort (1 Cor. 7, 31) Himmel und Erde, das Allerandauerndste, vergehen, so „auch die Leiber" „mit den Elementen, von welchen sie gebildet worden sind", wie der Fluss mit seiner Quelle (I, 8, 1 ff. S. 77, 31 ff.). Das „von Natur Geistige" gelangt dann „zur Vollendung der Heiligkeit"; der Leib aber kann „nicht unter den Leiblosen weilen", sondern vergeht beim Schwinden seines Standortes wie „Wachs im Feuer", „zerschmolzen durch die reinste wesenhafte Substanz" (I, 8, 4 ff. 48, 4 S. 78, 16 ff. 156, 14 f.). Der Leib ist der „äussere Mensch" 2 Cor. 4, 16, der vergeht, das „Haus", das nach 2 Cor. 5, 1 zerstört wird (I, 12, 1 f. S. 83, 1 ff.). Die „Propheten wie die Apostel, nennen eine Beschwernis und ein Unglück der Seele diesen Leib" (12, 3) und klagen über seine Dauer (Ps. 120, 5. Röm. 7, 24) oder über „das Verbundenwerden mit dem Leib und das Kommen ins Leben" (Hi. 3, 3. Jer. 20, 14. Eccl. 4, 2[3]); 12, 4—7). Daher bleibt auch nicht Gottes Geist in den Menschen von

1) Ebenso I, 57, 1 S. 175, 12 f. *τὴν πρὸ τῆς ἐντολῆς ἡμῶν ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ διαγωγὴν πρὸ σώματος ἔφη.*

3) Ebenso I, 57, 1 S. 175, 15 ff. *μὴ ἄλλως ὁ ἄνθρωπος ἄρχεσθαι ἠδύνατο καὶ κυριεύεσθαι ὑπὸ τοῦ κακοῦ, πραθεὶς αὐτῷ διὰ τὴν παράβασιν, εἰ μὴ σάρκινος ἦν γεγονώς. ἄληπτος γὰρ καθ' ἑαυτὴν ἡ ψυχὴ . . τῇ ἁμαρτίᾳ.*

3) Ganz änlich Gregorius Thaumat. bei Pitra, Analecta sacra III, 590, zum Teil auch Dionysius von Alexandrien bei Pitra III, 598.

Fleisch und Blut; wärend das Fleisch wie Gras ist und wie eine abfallende Blume sich zum Staub wendet, so geht die Seele, als Einhauchung Gottes „Wort Gottes“ genannt, aufwärts (Gen. 6, 3. Jes. 40, 6 ff. 1 Ptr. 1, 24. Eccl. 12, 7; I, 12, 8 S. 83, 28 ff.). Im Fleisch fern vom Herrn, eilen wir aus dem Leib, denn Fleisch und Blut wird das Reich Gottes nicht ererben (2 Cor. 5, 6. 8 f. 1 Cor. 15, 50; I, 12, 9).

Den für eine Auferstehung des Fleisches geltend gemachten Schriftstellen gibt Origenes (zu Ps. 1, 5 bei Meth., De res. I, 23, 4 ff. S. 95, 8 ff.) eine andere Deutung. Ezech. 37 lehre ja wörtlich verstanden gar keine Auferstehung des Fleisches, sondern nur der Gebeine, der Haut und der Adern (De res. I, 23, 4), wie auch Ps. 141, 7. 22, 15. 6, 3 von Gebeinen nach uneigentlichem Sprachgebrauch geredet werde. So weisen die Worte Ezech. 37, 11 vielmehr auf das Auferstehen des Volkes Israel aus dem Exil wie aus einem Erstorbensein. Auch werden ja die Sünder vom Heiland Gräber voll Totengebeine genannt, aus denen uns lebendig gemacht herauszufüren Gott gebürt, wie der Heiland den Lazarus herausgefürt (23, 5—7). Ebenso wenig beweise das Mt. 8, 12 vom Zäneknirschen Gesagte eine Auferstehung dieses Leibes. Denn die Zäne haben ihren bestimmten Zweck die feste Speise zu zerkleinern; werde man aber in der Gehenna essen (24, 1)? Die Worte Ps. 3, 8. 58, 6 vom Zerbrechen der Zäne zeigen, dass nicht alles in der Schrift buchstäblich verstanden werden darf; so ist auch beim Knirschen der Zäne von einer Kraft der Seele die Rede, die sie zur Zeit der Ueberfürung über ihre Sünden sich einer solchen entsprechend verhalten lässt (24, 2). In dem Wort Mt. 10, 28 von dem, der Seele und Leib in die Gehenna zu verderben vermag, ist ein Hinweis auf die Leiblosigkeit der Seele, oder darauf, dass sie one Leib nicht gestraft werden wird, zu erblicken (24, 3); das Wort aber Röm. 8, 11 vom Lebendigmachen der sterblichen Leiber kann zeigen, dass das εἶδος des Leibes durch den lebendig machenden Geist ein lebendiges und geistliches wird (24, 4). Gegen die Berufung auf Christi Auferstehung entscheide (so Proklus I, 26) die Andersartigkeit unseres Leibes (nach Sap. 7, 2. Ps. 51, 7) und das Zeugnis von Sir. 10, 11. Ps. 88, 11.

Was ist es dann aber, was aufersteht? In seiner Schrift De resurr. sagt Origenes, es bleibe stets unversehrt das die Wesenheit der Leiblichkeit, etwa des Paulus, Bildende, der Träger seiner körperlichen Substanz (ea ratio, quae continet Pauli substantiam, Pauli autem nunc dico), und eben in diesem substantiellen Wesen (per illam ipsam substantialem rationem, quae salva permanet) werden die Menschen auferstehen [1]). Ganz so redet er C. Cels. V, 23. VII, 32

1) Pamphilus, Apol. pro Orig. aus De resurr. II.; vgl. Meth. I, 286, 16 ff. Ebenso lehrt Orig. nach Hier. ad Pamm. (Meth. I, 285, 4 ff.), dass gewisse Keime der Auferstehung in dem Menschen sind; aus ihnen sprosst am Auferstehungstag ein neuer, aber andersartiger Leib auf: in ratione humanorum corporum manent quaedam surgendi antiqua principia et quasi ἐντεριώνη, id est seminarium mortuorum sinu terrae confovetur. cum autem iudicii dies advenerit . . movebuntur statim semina et in puncto horae mortuos germinabunt, non tamen easdem carnes, nec in his formis restituent quae fuerunt.

von einem *λόγος σπέρματος*; dieser sei jene Hütte (*σκῆνος*) der Seele (2 Cor. 5, 1), die nach Ablegung des irdischen Hauses ein himmlisches, nicht von Händen gemachtes anziehen werde[1]. Denn, so erklärt er zu Ps. 1, 5, nach 1 Cor. 15, 44 sind Gesätwerden und Auferstehen verschieden. Die irdische Beschaffenheit, die *σάρξ*, sollen wir ablegen; dagegen das *εἶδος* bleibt erhalten, bewart von dem, was einst die Wesensgestalt des Fleisches hervorbrachte, und was das Eigentümliche des Fleisches bedingte, — es wird auch sein in dem geistlichen Leib[2]. Die leiblose Seele wird nach Mt. 10, 28 nicht one Leib gestraft werden (Meth. De res. I, 24, 3 S. 97, 12 f.). Die Worte Röm. 8, 11 gehen auf das *εἶδος* des Leibes, das von Natur sterblich, durch die Offenbarung Christi zu einem lebendig gemachten gewandelt werden wird, weil geistig geworden. Die Frage 1 Cor. 15, 35 „In was für einem Leib werden sie auferstehen?" zeigt deutlich, dass das frühere Substrat nicht auferstehen wird. Denn der *σπερματικὸς λόγος*, der das ganze Weizenkorn durchwaltet, wirkt aus den ihm eignenden Kräften seines *εἶδος* auf das den vier Elementen Entnommene und durch Ueberwindung der Beschaffenheit derselben wandelt er sie zu dem, dessen Schöpfer er selber ist[3]. Dies an dem Weizenkorn Geschehende ist Origenes ein Bild dessen, was sich bei der Auferstehung der Toten vollzieht. Das was als Lebenskeim dem Leibe inne wont, wirkt als ein geistiges Princip auf das ein, was das Wesen des Leibes ausmacht, das *εἶδος*, und wandelt dies in die der Welt der Vollendung entsprechende Gestalt. Jener *λόγος σπερματικός* ist demnach vom *εἶδος* zu unterscheiden, dies *εἶδος* aber wiederum ist das im wechselnden Leibe Unvergängliche und für die göttliche Neugestaltung Empfängliche. Daher kann Origenes von einer Auferstehung des Leibes reden, wärend er doch zugleich eine Auferstehung des irdischen Leibes ablehnt. Wie aus dem Keim des Weizenkorns die neue Aere erwächst, so bleiben auch der die körperliche Substanz zusammenhaltende Bildungskeim und die den Leib charakterisierende Form unversehrt erhalten und durch sie wird der Auferstehungsleib gestaltet (Orig., De princ. II, 10, 13). Wegen der Andersartigkeit jenes Lebenskeims als andere Körper kann ihn Gott von jedem Ort wiederherstellen, wo er ist, nach Apc. 20, 3, wo das Meer alles feuchte Element, der Hades die Luft (weil auch unsichtbar), der Tod die Erde

---

1) C. Cels. V, 23 *λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ.* VII, 32. Meth. I, 288, 24 f. *διδάσκοντος λόγον ἔχειν σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γραφὰς σκῆνος τῆς ψυχῆς.* 288, 31 f. *καταλύεσθαι μέν φασιν οἱ λόγοι τὴν ἐπίγειον οἰκίαν τοῦ σκήνους, τὸ δὲ σκῆνος ἐπενδύσασθαι οἰκίαν ἀχειροποίητον.*

2) De res. I, 23, 3 S. 95, 3 ff. *εἶδος μὲν γὰρ ἔσται περὶ τὸν ἅγιον διακρατούμενον ὑπὸ τοῦ εἰδοποιοῦντός ποτε τὴν σάρκα· σὰρξ δὲ οὐκέτι· ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.*

3) De res. I, 24, 5 S. 98, 9 ff. *ὁ σπερματικὸς λόγος ἐν τῷ κόκκῳ τοῦ σίτου δραξάμενος τῆς παρακειμένης ὕλης καὶ δι' ὅλης αὐτῆς χωρήσας, περιδραξάμενος αὐτῆς τοῦ αὐτοῦ εἴδους ὧν ἔχει δυνάμεων ἐπιτίθησι τῇ ποτε γῇ καὶ ὕδατι καὶ ἀέρι καὶ πυρί, καὶ νικήσας τὰς ἐκείνων ποιότητας μεταβάλλει ἐπὶ ταύτην, ἧς ἐστιν αὐτὸς δημιουργός, καὶ οὕτως συμπληροῦται ὁ στάχυς, εἰς ὑπερβολὴν διαφέρων τοῦ ἐξ ἀρχῆς κόκκου μεγέθει καὶ σχήματι καὶ ποικιλίᾳ.*

bedeutet[1]). Das εἶδος, sagt Proklus, das die Eigentümlichkeit des Menschen bestimmt und seine Gestalt erhält[2]), ist es, das auferstehen wird. Ein Schlauch beware immer die gleiche Gestalt (εἶδος), wenn ebensoviel zugegossen wird als abläuft, denn nach dem Umgebenden wird das Innere gestaltet, trotz dem verschiedenen Inhalt. Schon auf Erden sind wir zwar nicht die Gleichen τῷ σώματι, ἀλλὰ τῷ εἴδει τῷ ἐν τῷ σώματι, um wie viel mehr nach der Auferstehung (I, 25, 4 ff.). Wie jetzt nur das Charakterisierende erhalten wird, so auch dann. Das in ein herrlicheres Sein gewandelte εἶδος erscheint dann nicht mehr in einem vergänglichen, sondern in einem leidenslosen und geistlichen Leib, wie der Jesu, des Moses und Elias war auf dem Berg der Verklärung[3]).

Auch die Bösen werden auferstehen — so ist die 1. und 2. Auferstehung Apc. 20, 6 zu verstehen (Orig., In Es. l. 28. Meth. I, 286, 43 ff.) —, aber in einem hässlichen Leib[4]). Aber auch die Leiber der Seligen werden verschieden sein an Glanz und Bleibestätte (Pamph. l. c. Meth. I, 286, 37 ff.), wie nach Paulus 1 Cor. 15, 41 f. die einzelnen Sterne (Orig., In Es. l. 28. Meth. I, 287, 12 ff.). In ätherische Lichtleiber, gleich denen der Engel, werden sie aus ihrem frühern Zustand der Niedrigkeit gewandelt werden (In Matth. t. 17, 30. IV, 148. Meth. I, 288, 36). Alle Unterschiede des Alters und Geschlechts sind dann verschwunden. Auch haben nicht mehr die einzelnen Glieder ihre Bestimmung, sondern wir sehen, hören, handeln, wandeln ganz[5]). Daher die Frage des M., welches die Gestalt des auferstandenen Leibes sein werde bei Aufhebung seiner gegenwärtigen[6]), und der später stets wiederkehrende Vorwurf, dass Origenes sich den Leib der Verklärten kugelförmig vorgestellt habe; auch De orat. 31 scheint darauf hinzudeuten, wo er unter Aufnahme platonischer Anschauungen die Leiber der Engel, denen er die der Seligen gleichstellt, sich kugelförmig denkt[7]). Aber Gewicht hat er offenbar darauf nicht gelegt[8]).

---

1) Meth., De res. II, 28, 5 S. 246, 30 ff. und Pamph., Apol.; vgl. Meth. I, 286, 31 ff. und zu S. 246, 31.

2) 25, 3 S. 100, 1 ff. ῥευστοῦ γὰρ ὄντος τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ καὶ μηδέποτε μένοντος ἐφ' ἑαυτῷ κἂν τὸ βραχύ, ἀλλὰ προσγινομένου καὶ ἀπογινομένου περὶ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸν ἄνθρωπον, ὑφ' οὗ καὶ συγκρατεῖται τὸ σχῆμα, ἀνάγκη, φησί, τὴν ἀνάστασιν ἐπὶ μόνου τοῦ εἴδους σώζεσθαι δεῖν προσδοκᾶν.

3) Ebd. 25, 7 S. 101, 15 ff. ὥσπερ οὖν νῦν τοῦ σώματος οὐκ ὄντος τοῦ αὐτοῦ, ὅμως ὁ χαρακτὴρ κατὰ τὴν αὐτὴν μορφὴν ὁ αὐτὸς σώζεται, οὑτωσὶ καὶ τότε.

4) Meth., De res. I, 20, 1. Orig., In Matth. t. 13, 17 S. 243 Lomm. De princ. II, 10, 8 impii . . obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur.

5) Hier., Ad Pamm. Meth. I, 285, 27 ff. nunc oculis videmus, auribus audimus etc. in illo autem corpore spirituali toti videbimus, toti audiemus, toti operabimur, toti ambulabimus.

6) De res. III, 15, 1 S. 271, 24 ff. ποδαπὸν ἄρα ἐστὶ καὶ σχῆμα τὸ ἀνιστάμενον, εἰ ὅλως τὸ ἀνθρωποειδὲς τοῦτο . . ἐξαφανίζεται . .; ἄρα κυκλοτερὲς ἢ πολυγώνιον ἢ κυβικὸν ἢ πυραμοειδές;

7) De orat. 31. Meth. I, 288, 41 ff., bes. σφαιροειδῶν παρὰ τοῖς ἀκριβῶς περὶ τούτων διειληφόσιν ἀποδεδειγμένων αὐτῶν τῶν σωμάτων.

8) Vgl. Redepenning II, 463 f. Atzberger 444 f.

Im Gegensatz zu Origenes entwickelt M. seine Auferstehungslehre. Er zeigt zunächst den inneren Widerspruch, dass der Leib Voraussetzung und doch zugleich Strafe der Sünde sei (o. S. 35. 67)[1]), und dass wiederum mit ihm die Notwendigkeit des Sündigens gegeben sei (De res. I, 29, 4 f. 32, 8 S. 109, 21 ff. 121, 6 f.); die gemeinsame dualistische Wurzel dieser Behauptungen übersieht M. Strafe und Fessel dient zur Erziehung und Besserung, wehrend der Hingabe an die Lüste. Der Leib ist der Gehilfe der Seele beim Tun des Guten und Bösen, somit keine Fessel (I, 31 f. S. 114, 10 ff. 119, 1 ff.). Hat die Seele one den Leib gesündigt, so ist dieser unschuldig, wenn mit dem Leib, so sind beide schuldig; tatsächlich ist dies Letztere der Fall, da die Seele durch den Leib sich von unvernünftiger Begierde beherrschen liess (I, 54, 4 f. S. 168). Im Leib wurde der Mensch vor die Wal zwischen gut und böse gestellt, er war also frei, und der Leib ist keine Fessel, würde somit auch nicht in Ewigkeit an die Sünde binden (I, 32, 7 S. 120, 15 ff.). Auch genoss der Mensch vor dem Fall im Leib die Unsterblichkeit, dieser ward ihm also nicht zur Fessel gegeben (I, 33, 3 S. 122, 2).

Auch von seiner Anthropologie (s. o. S. 65 ff.) aus begründet M. seine Lehre. Von Gott selbst nach Leib und Seele bereitet, von dem unsterblichen Wesen selbst beseelt, das Abbild des eingeborenen Gottesbildes, ist er auch dem Leibe nach zur Unvergänglichkeit bestimmt (I, 34 f. 40, 1 S. 122 ff. 137, 8 f.). Infolge seiner Walfreiheit und durch die Verfürung des Teufels sündig geworden, ist er dem Tod verfallen (I, 36 f. S. 127 ff.). Aber doch hat ihm Gott den leiblichen Tod zur Erziehung und zur völligen Befreiung von dem Bösen geordnet, das der Mensch durch die Sünde in sich aufgenommen hatte (I, 38). — Diese Sterblichkeit und nicht der Leib, ist unter den „Röcken von Fellen“ zu verstehen. Der Erstgeschaffene hatte wie Gen. 2, 23 zeigt und Mt. 19, 4 und Gen. 1, 28. 2, 7 bestätigen, Fleisch und Bein schon vor dem Fall[2]). Die Röcke von Fellen aber wurden ihm nach dem Fall gegeben (I, 38, 5. 39, 1 S. 134, 2 ff.), als die den unvernünftigen Tieren entsprechende Sterblichkeit[3]), damit das Böse nicht unsterblich sei (39, 5. 7 S. 136, 5 ff. 137, 3). Der Beweis dafür, dass Gott den Menschen nicht dem bleibenden Tod übergeben, ist die Sendung Christi (39, 6 S. 136, 12). Auch unser Fleisch vermag die Unsterblichkeit zu empfangen (40, 1 S. 137, 8 f.). Zu seiner Rettung und zur völligen Austilgung der Sünde ward der Mensch von Gott, dem rechten Arzt, mit der Sterblichkeit umkleidet (s. o. S. 75 f.). Wie ein Künstler (nach Jer. 18, 3 ff.), wie ein Töpfer (nach Röm. 9, 20 f.) stellt Gott

---

1) De res. I, 29, 2. 54, 2 ff. S. 108, 17. 167, 4 ff. Ebenso I, 57, 3 S. 176, 7 ff. *δόντες . . τὰς ψυχὰς ἀλήπτους . . εἶναι καθ' ἑαυτὰς . . τῇ ἁμαρτίᾳ, διανοηθέντες πάλιν . . σώματα κατασκευάζουσιν αὐταῖς ὕστερον ἐπὶ τιμωρίᾳ δοθῆναι διὰ τὸ πρὸ σώματος αὐτὰς ἡμαρτηκέναι.*

2) Nach Theodoret, In Gen. II cp. 26 (Migne 80, 140) hat schon Origenes diesen Einwand berücksichtigt *εἰ γὰρ οἱ δερμάτινοι χιτῶνες σάρκες καὶ ὀστέα εἰσί, πῶς πρὸ τούτων φησὶν ὁ Ἀδάμ „τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου“;*

3) De res. I, 40, 5 f. S. 138, 8 ff. Gegen diese Deutung hatte schon Origenes polemisirt, Theod., l. c. *τινες δερματίνους χιτῶνας τὴν νέκρωσιν ἣν ἀμφιέννυνται ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὔα διὰ τὴν ἁμαρτίαν θανατωθέντες ἀπεφήναντο τυγχάνειν.*

sein Gebilde zur Ehre oder Schande wieder her, entsprechend Dan. 12, 2 (43 f.). Er tötet und macht lebendig (Deut. 32, 39), und nichts kann aus seiner Hand reissen (Röm. 8, 35 ff.); der Sünde gestorben, wollen wir Gott leben (45 f.).

Dem Einwand, dass alles Gewordene durch Bedürfnisse kranke und Leiden unterworfen ist, also auch der Mensch nicht unsterblich sein könne, hält M. die Unsterblichkeit der doch auch gewordenen Engel und Seelen entgegen (I, 47, 1 f. S. 151, 8 ff.); dem Hinweis I, 8 auf die Vernichtung des Weltalls, dass der Weltbrand nur zur Läuterung und Erneurung diene. Denn nicht zwecklos habe Gott die Welt ins Dasein gerufen, also ist besser, dass sie ist, als nicht; Sap. 1, 14. Röm. 8, 19 ist eben diese sichtbare Welt die der Knechtschaft der Vergänglichkeit unterworfene Creatur (47, 3 ff. S. 151, 15 f.). Auch diese harrt der Auferstehung der Kinder Gottes, unserer Befreiung von Sterblichkeit und Sünde (47, 6 f. S. 153, 6 ff.). Nicht zur Vernichtung hat Gott das All geschaffen. Daher müssen auch Himmel und Erde nach dem Weltbrand wieder erstehen, nicht kehrt das All wieder in jene müssige Materie vor der Weltbildung zurück, noch wird es völlig vernichtet (47, 8 S. 154, 8 ff.). Christi Worte Mt. 24, 35 von einem Vergehen von Himmel und Erde und die änlichen der Propheten Ps. 102, 27. Jes. 51, 6 bezeichnen nach dem Sprachgebrauch der Schrift eben jene Wandlung, wegen der Umbildung der Gestalt der Welt in eine viel herrlichere. Es heisst 1 Cor. 7, 31 die „Gestalt dieser Welt", und nicht „diese Welt", vergeht; etwa wie das Kind nach 1 Cor. 13, 11 sich in den Mann verändert (48, 2). Die Schöpfung stirbt gleichsam in der Weltverbrennung und wird neugeschaffen, damit wir erneuert in der erneuerten, durchaus harmonischen Welt one Leid zu schmecken wonen mögen [1]). Da es auch nach jenem Aeon eine Erde gibt, muss es auch solche geben, die sie bewonen und gleich den Engeln one Wandel in Unsterblichkeit Gutes tun (I, 48, 4 S. 156, 10 ff.).

Sollen wir aber nicht nach Mt. 22, 30 „den Engeln gleich" sein, die eben weil one Fleisch in vollkommener Seligkeit sind? Wie die von Gott geschaffenen Engelklassen nicht in einander übergehen, sondern bleiben, was sie sind und geworden sind, so bleibt auch der Mensch ein Mensch und wird nicht in einen Engel verwandelt (49, 1 f.). Denn Christus hat nicht die Verwandlung des Menschen in eine andere Natur verkündigt, sondern die in seine ursprüngliche vor dem Fall, als er unsterblich war (49, 3 S. 158, 8 ff.). Jede Art unsterblicher Wesen muss in ihrer Ordnung verharren, den ihr entsprechenden Ort anzufüllen. So die Classen der Engel die verschiedenen Himmel, die Menschen die Welt (49, 4 S. 158, 10 ff.). Es wäre ein Zeichen der Onmacht oder veränderlichen Sinnes, wenn Gott den Menschen als solchen schuf, weil er ihn nicht gleich als Engel schaffen konnte oder wenn er später sich umbesann (50, 1. 2.). Mit Willen hat vielmehr Gott den Menschen von Anbeginn als solchen geschaffen, und es ist

---

1) De res. I, 48, 3 S. 156, 4 ff. *ταραχθήσεσθαι μὲν γὰρ τὴν κτίσιν, ὥσπερ τεθνηξομένην κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν, ἵνα καὶ ἀνακτισθῇ. οὐ μὴν ἀπολεῖσθαι προσδοκητέον, ὅπως οἱ ἀνακαινοποιηθέντες ἐν ἀνακαινοποιηθέντι τῷ κόσμῳ ἄγευστοι λύπης κατοικήσωμεν*, entsprechend Ps. 104, 30.

dieser nach Seele und Leib etwas Gutes, bleibt daher auch zukünftig im Leibe (50, 3. 4). — Eben dies zeigt auch Jesu Wort Mt. 22, 30 an die Sadducäer, die die Auferstehung des Fleisches leugneten [1]); sonst hätte er ja ihnen beigestimmt. Nicht in der Leiblosigkeit werden wir den Engeln gleich sein, sondern im Nichtfreien und Sein in Unsterblichkeit und Licht, im Schauen Gottes und Anbauen des Lebens, von Christus regiert, wie jene im Himmel, so wir im Paradies (51, 1. 2 S. 160, 7 ff.). Denn nicht Engel, sondern wie Engel werden wir sein, gemäss Ps. 8, 5. Wie man von einer stillen, mondhellen Nacht sagt: der Mond scheint wie die Sonne, oder von Goldänlichem, dass es ist wie Gold, so von den Auferstandenen, dass sie sein werden wie Engel (51, 3 f. S. 161, 7 ff.). — Im Anschluss (vgl. Meth. I, 162) an Justin, De res. 10 (Holl 109, 1 ff.), Tert., De res. 18. Adv. Marc. V, 9 u. a. erinnert M. daran, wie es schon im Wort Auferstehung liegt, dass es von dem gilt, das gefallen ist (51, 5); denn nicht den Stehenden richtet jemand auf, sondern den Liegenden, wie man nicht den Gesunden heilt, sondern den Kranken (52, 1). Die Seele aber ist unsterblich und unvergänglich (vgl. Iren. V, 7, 1. 12, 3), wovon uns der Herr selbst vergewissert hat in der Erzälung von dem Armen und Reichen und bei der Erscheinung des Moses und Elias, und er hat in nichts gelogen und auch kein auf Täuschung berechnetes Scheinbild seinen Jüngern gezeigt (52, 2 f. S. 164, 3 ff.). Somit gilt die Auferstehung nicht der Seele, sondern dem Leib, und wer dessen Auferstehung leugnet, leugnet die Auferstehung überhaupt [2]), nach Jer. 8, 7 (51, 6). Der Leib ist die von Gottes Händen bereitete geliebte Hütte der Seele, die gefallene Hütte Davids, die nach Am. 9, 11 wieder aufgerichtet werden und unversehrt bleiben soll. Wie das Erwachen dem Schlaf folgt, dem Ruhen das Aufstehen etc., so gilt die Wiederbelebung den toten Leibern; der bloss in die Erde gelegte Same wird fruchtbringend wieder gegeben (53, 3 f.).

Des Origenes Deutung des 66. Psalms auf das Geschick der aus dem Himmel verstossenen, in den Leib eingekerkerten Seelen (54, 8) widerstreitet schon dem, dass das Paradies auf dieser Erde zu suchen ist. Die Ströme Euphrat und Tigris sind dafür ein Zeugnis; auch unterscheidet der Apostel 2 Cor. 12, 1 zwischen der Entzückung in den dritten Himmel und der in das Paradies, indem er von zwei grossen Offenbarungen redet (55, 1—3) [3]). Nicht aus dem Himmel, sondern aus dem Paradies ist Adam gestossen worden; denn nachdem

---

1) M. scheint nicht wie Tertullian, De res. 2 und Origenes, In Matth. tom. 17, 29 und öfters die Sadducäer auch als Leugner der Unsterblichkeit der Seele anzusehen.

2) Auch Origenes selbst (In Es. l. 28, vgl. Meth. I, 287, 12 ff.) hat dies Argument verwertet; M., wie Petrus von Alex. (bei Pitra, Anal. s. IV, 197 resp. 429), wendet es gegen ihn, denn dessen Auferstehung des Leibes ist ihm keine wirkliche.

3) M. nimmt hier auf die Beweisfürung eines Theoph., Ad Autol. II, 24 S. 122 ed. Otto: *Ὅτι δὲ καὶ ὁ παράδεισος γῆ ἐστιν καὶ ἐπὶ τῆς γῆς πεφύτευται, ἡ γραφὴ λέγει· καὶ ἐφύτευσεν* etc. *τὸ οὖν ἔτι ἐκ τῆς γῆς καὶ κατὰ ἀνατολὰς σαφῶς διδάσκει ἡμᾶς ἡ θεία γραφὴ τὸν παράδεισον ὑπὸ τοῦτον τὸν οὐρανόν, ὑφ᾽ ὃν καὶ ἀνατολαὶ καὶ γῆ εἰσιν . . ποταμὸν δὲ σεσήμακεν ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον.*

er einen Leib empfangen, geschah sein Fall (55, 4). Ps. 66 bezieht sich vielmehr auf die Märtyrer, die den warhaft olympischen Kampf kämpfen, wie dies bestätigen Sap. 3, 4—7. Ps. 124, 2—7. 26, 2, und ein Abraham mit seinem Opfer Isaaks Gen. 22, 12, ein Hiob Cp. 40, 8, die drei Jünglinge im feurigen Ofen und der Chor der Märtyrer des neuen Testaments (I, 56 S. 172, 14 ff.).

Ebenso gibt M. eine Widerlegung der Röm. 7 entnommenen Beweise. Sich selbst widersprechend erklären hier die Gegner die Seele one den Leib für unempfänglich für die Sünde und zugleich den Leib als Strafe für die Sünde; hat sie one Leib gesündigt, so ist sie nicht unempfänglich für die Sünde und kann auch künftig one ihn sündigen. Das Ketten an den Leib wegen der Sünde widerspricht dem freien Willen und ist bereits eine Vorausnahme des Gerichts, das Sterben aber ist dann das Erlöstwerden (I, 57). Nach der Schrift war schon vor der Uebertretung der Mensch Leib und Seele (I, 58, 1). Auch wenn man unter *νόμος* Röm. 7, 9 das Gebot Gen. 2, 17 versteht, so lebte der Mensch vor diesem doch nicht one Leib, sondern one Sünde, und zwar nur ganz kurze Zeit, denn sofort nach der Uebertretung wurde er aus dem Paradies verstossen (58, 4). Die *σάρξ* Röm. 7, 5 ist nicht das Fleisch, denn Paulus und seine Leser lebten noch, als er Röm. 8, 4 ff. sagte, dass sie gewesen seien im Fleisch und nun seien im Geist. Er nennt vielmehr Fleisch den Wandel im Fleisch und in dessen Unreinigkeit, den fleischlich lebenden Menschen (58, 6; s. o. S. 79, bes. A. 5) — nach jenen könnte folgerichtig auch die Seele nicht gerettet werden — und will die *ὁρμὴ τοῦ σώματος πρὸς τὰς ἡδονάς* getötet wissen (58, 7. 8). Diesen fleischlichen Sinn — sonst auch von ihm alter Sauerteig oder wider das Gesetz des Geistes streitendes Gesetz genannt — bezeichnet er als unvereinbar mit dem Gesetz, wie man von untauglichem Silber redend das Erzhaltige an ihm meint (59, 1 ff.). Nur so kann der Leib mit Recht getadelt und andererseits zur Tugend gefürt werden, wofür es an Beispielen nicht fehlt, und wovon Paulus nach Röm. 6, 12 f. 19. 1 Cor. 6, 9 f. überzeugt ist (59, 4 ff. 60, 1 f.). Seine ganze Ermanung gegen den Trieb des Fleisches zur Unreinigkeit 1 Cor. 6, 13 ff., wie gegen die Neigung der Seele zum Ungerechten hat zur Voraussetzung, dass auch der Leib die ihm eigentümlichen Sünden überwinden und dem Gesetz Gottes untertan sein und das Himmelreich nach 1 Cor. 15, 53 f. Röm. 8, 11 ererben kann (60, 3—61, 4). Die Philosophen wie die Herrnschriften nennen dasselbe Leib und Fleisch; das letztere ein Teil des ersteren (62). Zur Strafe für die Sünde hat der Mensch jetzt das Böse in seinem Fleisch einwonend (s. o. S. 77 f.), so dass er nur die Verwirklichung durch die Tat, nicht aber auch das Begehren vermeiden kann (De res. II, 2—7; o. S. 80). Nicht den Leib nennt Röm. 7, 24 der Apostel Tod und wünscht davon befreit zu werden, sondern das ihm innewonende Gesetz der Sünde (8, 2), von dem Christus uns erlöst hat (8, 3 ff.).

Auch 2 Cor. 5, 1 ff. bekräftigt nur die Lehre von der Auferstehung. Das „irdische Haus“ (*οἰκία*) 5, 1 ist nicht der Leib, der als Gottes Werk nicht „mit Händen gemacht“ genannt werden kann (De res. II, 15, 5), sondern das gegenwärtige Leben, nach dessen Aufhören wir das ewige Leben, das himmlische Haus,

empfangen sollen, wenn wir uns nach Lc. 16, 9 Freunde durch gute Handlungen gemacht haben (15, 1 ff. 6 ff.). Auch nach 2 Cor. 4, 11 wird ja das Leben Jesu d. h. die Unvergänglichkeit an unserm Leib offenbar werden. Der äussere Mensch 2 Cor. 4, 16 ist nicht der Leib an sich, sondern der gegenwärtige, Leiden unterworfene. Wir möchten über dem Leib mit Unsterblichkeit bekleidet werden (falls wir nur nicht „bloss“ von guten Handlungen erfunden werden) (16, 4 ff.). Denn erst, wenn nach dem gegenwärtigen Leben, das vom Herrn fern hält, unser Leib umgeschaffen und erneuert sein wird, werden wir die ewigen Dinge klar schauen (16, 9 ff.).

Für das Verständnis von 1 Cor. 15, 50 aber ist zu beachten, dass unter „Fleisch“ auch fleischliche Handlungen verstanden werden, wie ja auch „Welt“ in doppeltem Sinn gebraucht wird; z. B. Col. 2, 20, wo es den dem menschlichen Irrtum gemässen Glauben bezeichnet, da wir nur diesem, nicht den Elementen absterben können (17, 1 ff.), oder 1 Joh. 5, 19, wo im Argen nur „der in die Sünde verirrte Gehorsam des Menschen“, nicht aber die Welt selbst liegt, wie Ps. 65, 11. 145, 15 und Mt. 5, 45 zeigen. Ebenso wird auch „Gesetz“ sowol das Gebot selbst, wie die dem Gebot widerstrebende Begierde genannt (17, 7). Wie 1 Cor. 6, 9 f. Phil. 3, 19 „Fleisch“ „die sündenliebende Sitte“ ist, und Gen. 6, 3 Moses „von böser Sitte und Handlung“ „wegen der zum Guten unbeweglichen Menschen“ spricht (II, 17, 8 ff.), so nennt Paulus auch 1 Cor. 15, 50 Fleisch den unvernünftigen Trieb der Seele zu den verderblichen Lüsten[1]) (das sündige Gesetz im Menschen nach De res. II, 7). *Φθορά* ist aber nicht das Gleiche mit dem Verweslichen (*τὸ φθειρόμενον*), sondern mit dem, was verweslich macht (*τὸ φθεῖρον*). Von Haus aus ein Werk der Unsterblichkeit, ist der Mensch wegen der Lust von der *φθορά* überwältigt worden und dem Tod zur Erziehung übergeben, damit er durch die Auferstehung der Unsterblichkeit wieder gegeben werde und diese das Verwesliche (*ἡ ἀφθαρσία τὸ φθαρτόν*) überkomme (II, 18, 1—4). Also dies Sterbliche, nämlich nicht die Seele, sondern der Leib[2]), soll anziehen die Unsterblichkeit; wir haben das Bild des irdischen, nach Gen. 3, 19 die Sterblichkeit, getragen, und sollen nun auch das Bild des Himmlischen, d. i. Auferstehung und Unsterblichkeit, tragen (II, 18, 5). Nicht ist das Bild des Irdischen unser Leib, denn auch Christus hat dasselbe Fleisch mit uns gehabt, um dessentwillen er Mensch geworden ist (II, 18, 7). Wenn er es aber nicht getan, um das Fleisch aufzuwecken, so hätte er unnütz Fleisch an sich getragen; so sagt M. im Anschluss an Iren. V, 14. Dazu ist er warhaft Mensch geworden, um den Irdischen warhaft in den Himmlischen zu verwandeln (18, 8). Ausdrücklich beruft sich M. auf Justins Deutung von 1 Cor. 15, 50, dass das Sterbende überkommen werde, das Leben überkomme; Paulus lehre, dass nicht sowol das

---

1) De res. II, 18, 1 S. 229, 23 f. *σάρκα . . οὐ τὴν σάρκα αὐτὴν ἐδήλωσεν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον πρὸς τὰς μαχλώσας τῆς ψυχῆς ὁρμὴν ἡδονάς.*

2) De res. II, 18, 5 S. 230, 14 f. *ὅτι μὴ φθαρτή ἐστιν ἢ θνητὴ ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ θνητὸν τοῦτο καὶ φθειρόμενον σαρκίον.*

Reich Gottes, d. i. das ewige Leben, vom Leib ererbt werde, als vielmehr der Leib vom Leben. Sonst würde ja das Leben von der Verweslichkeit verschlungen; nun aber überkommt das Leben das Tote, so dass der Tod vom Leben verschlungen und das Verwesliche, der von Tod und Sünde freie Leib, Besitz der Unverweslichkeit wird (II, 18, 9—11). — 1 Thess. 4, 16 lehrt der Apostel, dass wir die Lebenden, d. i. die Seelen, die von der Erde auferweckten Toten, die Leiber empfangen, um mit ihnen dem Herrn entgegengerückt den herrlichen Tag der Auferstehung zu feiern, da wir unsere ewigen Hütten, die nun nicht mehr aufgelöst werden sollen, überkommen haben nach Amos 9, 11 (II, 21, 4 f. S. 237, 10 ff.).

Weiter bringt M. Beweise für die Auferstehuug aus dem prophetischen Wort Dan. 12, 2. Ps. 68, 7. 29. 2 Makk. 14, 4 ff. (III, 1, 3 ff.) und hält die Beweiskräftigkeit der Stellen Mt. 10, 20. 8, 12 gegen die Einwände des Origenes (I, 24, 3. 1 S. 97, 10 ff. 96, 14 ff.) aufrecht (III, 2, 1—4 S. 250, 29 ff.). Auch die von Origenes (s. o. S. 109) geltend gemachte Erscheinung des Moses und Elias Mt. 17 nur im εἶδος würde vielmehr zeigen, dass die Auferstehung nicht nur im εἶδος one die σάρξ geschehe; denn Moses und Elias erschienen ja in jenem εἶδος, schon bevor Christus litt und auferstand; Christus aber ist der Erstgeborene von den Toten (III, 5, 1 ff.). Das εἶδος haben dann die Seelen immer auch nach Ablegung des Fleisches, es wird nie vernichtet, ist nie gefallen, also kann es auch nicht auferstehen (5, 5 ff.). Die Toten Kön. I, 17, 22. II, 4, 35 und Lazarus kommen als vor Christus Auferstandene nicht in Betracht, da sie auferstanden, um hernach wieder zu sterben (5, 8). Verweist aber jemand darauf, dass ja Elias im Fleisch aufgenommen worden, also nicht one dies erschienen sei, so ist eben dies ein Beweis, dass der Leib für die Unsterblichkeit befähigt ist, wie auch das Beispiel Henochs dartut (5, 9 f.) — Doch ist M. überzeugt, dass überhaupt das εἶδος bei den Veränderungen des Fleisches vielmehr vernichtet werde, denn von der Materie lässt sich die Qualität nicht trennen, daher auch ein eingeschmolzenes Erzbild seine Form nicht behält. Weder durch eine Handlung, noch nach der Substanz, noch in Gedanken wie durch Scheidung von Materie und Qualität kann das εἶδος vom Fleisch getrennt werden, also kann es auch one den Leib nicht auferstehen (6, 1 ff. S. 258, 7 ff.). Wird aber die Wesensform verwandelt in einen geistlichen Leib, so ist ein anderes Substrat an Stelle des früheren getreten, wie etwa ein Standbild von Gold an die Stelle eines änlichen von Erz; es ist ein anderer Leib nach Substanz und Form. Auch geschmolzenes und umgebildetes Wachs zeigt ja neue Gestalten (6, 7 ff.). — Die Forderung die Worte Mt. 8, 12 ebenso bildlich zu verstehen wie Ps. 3, 8. 58, 7. Gen. 49, 12 lehnt M. ab, denn mitunter sei die Schrift wörtlich und mitunter geistig zu erklären. Auch Ezech. 37 darf man daher nicht mit Origenes (o. S. 111) von der Gefangenschaft Israels verstehen, denn nicht von Menschen auf jenem Feld redet der Prophet, sondern von entseelten Gebeinen; sind doch auch wegen der 70 Jare der Gefangenschaft nicht die Menschen selbst, zu denen der Prophet geredet, in ihr Land zurückgekehrt (III, 9, 1—8). Ja auch die Zurückgekehrten erfreuten sich nicht unge-

trübter Freiheit, denn sechs mal wurde nach Josephus Jerusalem von den Feinden erobert (9, 9—18). — Auch Ps. 141, 7. 6, 3 ist von den nach dem Tod zerstreuten Gebeinen gesagt, „indem die Seelen flehen von jener Zerstreuung . . frei zu werden“ (9, 13 f.). — Endlich sieht M. den Origenes durch das Gleichnis vom Weizenkorn 1 Cor. 15, 35 ff. widerlegt (10, 1 ff. S. 265, 26 ff.). Denn von demselben Korn wird ein ebensolches Korn geboren, „nach allem dasselbe . . an Grösse und allen Eigentümlichkeiten“ (10, 6 S. 267, 3 ff.). Nicht den Aeren, sondern dem Weizen, der besser ist als die Aeren, gleichen die Leiber. Es ist kein Unterschied, auch das gesäte Korn war zuvor in der Aere. Daher „werden auch die gestorbenen Leiber an jenem Tag durch den Befehl des Herrn wieder auferstehen“ (10, 6—11).

Haben nach Origenes die Sünder bei der Auferstehung „sehr verachtete Leiber“, so beweist dies die Auferstehung der gegenwärtigen Leiber; „denn wenn gepeinigt werden die Leiber der Sünder, so müssen sie doch wol unverweslich und unsterblich sein, damit sie auch im Stande seien Pein zu erdulden“ (III, 11 S. 267, 33 ff.). — Origenes wollte von Schlüssen aus Christi Auferstehungsleib auf unsern auferstandenen Leib nichts wissen (I, 26 S. 102, 14 ff. III, 12 S. 268, 16 ff.), weil wir sündig sind, jener sündlos von der reinen Jungfrau geboren, aber auch, weil Jesus sich den Jüngern so offenbaren musste, „wie sie ihn sehen konnten“, „nicht mit dem Leibe seiner Herrlichkeit, wie er auf dem Berge erschien, nachdem er verklärt worden, sondern wie sie ihn vor dem Leiden gesehen“; wie ja auch der Apostel Phil. 3, 21 einen „Leib der Herrlichkeit“ und „der Niedrigkeit Christi“ unterscheide (jener substantiell derselbe, aber verklärt) und sage, dass die Auferstehenden verwandelt auferstehen (1 Cor. 15, 51 f.). Für M. widerstritte dies der Warhaftigkeit Christi; dies lehren, mache „die Warheit zur Lügnerin“ und glaube den Worten Christi Lc. 24, 39. Joh. 20, 27 nicht, wo er selbst „den von Fleisch und Beinen zusammengesetzten Leib gewiss macht“ (III, 12, 4 ff. S. 268, 32 ff.). Jede Lehre, „dass ein anderer geistiger Leib an dieses (sc. Leibes) Stelle auferstehe“, ist daher „zuwider dem Ausspruch und der Lehre Christi (12, 7). Und konnten die Apostel auf dem Verklärungsberg, als sie „noch Neulinge“ waren, Jesus im Leib der Herrlichkeit schauen, warum nicht nach seiner Auferstehung, da sie „vollkommen“ waren, nach Joh. 15, 15 (13, 1 ff. S. 269, 27 ff.)? „Wie konnten sie denn noch Neulinge seiend die Herrlichkeit seines Leibes sehen, aber als er ihnen kund tat, was er vom Vater gehört hatte, da konnten sie sein Antlitz nicht sehen“ (13, 6)? Aber auch wenn sie ihn nicht im Leib seiner Herrlichkeit sehen konnten, warum hat er ihnen dies dann nicht gesagt, vielmehr Lc. 24, 39 das Gegenteil? Ebenso hat der Apostel geredet 1 Cor. 15, 1. 3—6. 2 Tim. 2, 8 (13, 7 ff.). Demnach ist nicht ein Leib der Niedrigkeit und der Herrlichkeit zu unterscheiden, sondern nach Phil. 3, 21 hofft der Apostel „klar, dass eben derselbe niedrige und begrabene und zerstreute auferstehen wird zur Herrlichkeit und Unverweslichkeit durch das Gebot Gottes“ (14, 1 ff. S. 270, 35 ff.). War doch eben dieser Leib ein Leib der Herrlichkeit vor der Uebertretung und wird nun ein Leib der Niedrigkeit ge-

nannt, und zwar gerade deshalb, denn nur das zuvor Herrliche kann erniedrigt heissen[1]). — Aber auch auf dem Berg der Verklärung erschien der Herr, „jenen selben Leib, welchen er hatte, durchleuchtend". „Daher ist klar, dass jene Selbigkeit des Leibes auch dem verherrlichten Leib bleibe" (14, 6). „Wenn aber nun nach der Verwandlung Christi die Verwandlung des Leibes geschehen wird, so muss er auch mit dem Schmuck des Antlitzes und der Hand und des Fusses und der übrigen Glieder auferstehen" (14, 7). — Und wenn diese menschliche Gestalt, vorzüglicher als die Gestalten der Tiere, ein Bild der Gottheit nach 1 Cor. 11, 7, mit der auch die Leiber der Engel geschmückt sind, verschwinden wird, welches wird dann die Gestalt sein? Rund, eckig, würfelförmig, pyramidenförmig (15, 1)? Auch nach Origenes ist die Seele dem Leib gleichgestaltet; wie kann diese gottänliche Gestalt als unwürdig verworfen werden (15, 2 S. 272, 1 ff.)?

Noch andere „Erweise aus der Schrift" verbürgen M., „dass wir in dieser sichtbaren Gestalt werden teilhaftig werden der Herrlichkeit Gottes" (16, 1 S. 272, 6 ff.). „Nicht in einer andern Gestalt, sondern in dieser" empfing Moses „das Erglänzen seines Angesichts" Ex. 34, 29 (16, 2). Nach Dan. 12, 3 werden „die Verständigen erglänzen wie die Sonne". Somit ist die Verklärung nicht „eine Vernichtung des Leibes, sondern vielmehr eine Veränderung zum Besseren und Herrlicheren, von der Verweslichkeit zu der Unverweslichkeit", damit der durch die Sünde erniedrigte Leib, von ihr frei geworden, „wieder erglänze" (16, 4. 3 S. 272, 19 ff. 14 ff.). Der gegenwärtige Leib der Begierde und Erniedrigung (*ἐπιθυμίας . . καὶ ταπεινώσεως*) wird zu einem leidenslosen Leib nicht durch einen Wechsel der Glieder, sondern dadurch dass er der materiellen Genüsse nicht mehr begehrt (16, 5 S. 272, 22 ff.); im Gegensatz zur Gegenwart ist er dann ein Leib „der Enthaltsamkeit und Besonnenheit" geworden (16, 6); jetzt ein Leib „der Onmacht und Verweslichkeit", schaut er dann Gott von Angesicht zu Angesicht (1 Cor. 13, 12), steht auf durch den alle natürliche Ursache weit übertreffenden Willen Gottes in Unverweslichkeit und wird „one Alter" und „one Leiden" in Ewigkeit sein, „im Stande in sich vollkommene Erkenntnis zu fassen, ein geistiger Leib . . geworden" (16, 7 f.). Unter diesem geistigen Leib ist nicht mit Origenes und anderen ein luftartiger Leib zu verstehen, sondern ein solcher, der die ganze Wirkung und Gemeinschaft des heiligen Geistes fasst[2]).

Aus dem Gleichnis von dem Reichen und Lazarus Lc. 16 hatte Origenes auf eine dem irdischen Leib gleichgestaltete Hülle der Seele, in der sie sichtbar werden kann, geschlossen (o. S. 108 f.); ebenso aus der Erscheinung Samuels 1 Sam. 28, 12 (III, 17, 1 ff. 18, 8). Für M. dagegen ist nur Gott leidenslos und bedürf-

---

1) De res. III, 14, 5 S. 271, 4 f. *οὐ γὰρ ἂν εἰ μὴ ἔνδοξον ἦν, ταπεινώσεως νῦν ἐκλήθη. ταπεινοῦται γὰρ ἀπὸ σφάλματος τὸ ἔνδοξον. τὸ γὰρ ἀεὶ ταπεινὸν οὐκ ἄν τις εἴποι ὅτι διὰ τὴν παράβασιν ἐταπεινώθη.*

2) De res. III, 16, 9 S. 273, 9 ff. *πνευματικὸν λέγεται τὸ χωροῦν πᾶσαν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν ἐνέργειαν καὶ κοινωνίαν, ὥσπερ οἰνηρὸν καὶ ἐλαιηρὸν σκεῦος καλεῖται τὸ τούτων χωρητικόν.*

nislos. Die Seelen aber sind, weil mit dem leidenden Leib leidend und von unvernünftiger Leidenschaft hin- und hergezogen, selbst geistige Körper mit geistigen Gliedern, von denen daher auch im Hades, z. B. bei Lazarus und dem Reichen, geredet wird; nicht aber haben sie einen andern unsichtbaren Leib, in dem sie vor der Auferstehung erscheinen (18, 1 ff. S. 275, 3 ff.). Ihm ist es ein Widerspruch in sich selbst, wenn Origenes die Wiederherstellung der Gestalt des Menschen in der Palingenesie verneint und dann doch eine solche Gestalt der Seele auch im Hades behauptet (18, 7). Vielmehr weil die Seele auch nach dem Tod dem Leib mit seinen Gliedern gleichgestaltet ist, muss auch der für sie gebildete Leib diesem entsprechend gestaltet werden (18, 8 S. 277, 4 ff.). — Müssen nach Origenes die Auferstandenen gleich den Engeln leiblos sein, um nicht wieder zu sündigen (19, 5), so haben ja doch auch die Engel, obwol Geister und Feuer Ps. 104, 4, gesündigt (19, 3. 4. 6). — Soll nach ihm das Wort Lc. 3, 6: „Alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen“ nicht wörtlich zu nehmen sein, da sonst auch die Fische und das Vieh auferstehen müssten (20, 1), so gilt ja doch auch Gal. 2, 16. Joel 3, 1 nicht von den vernunftlosen Geschöpfen, sondern nur von den Menschen (20, 2 ff.). — Die Toten Röm. 14, 9 und Joh. 5, 25, sind nicht die, welche nach der Taufe gesündigt, sondern nach Joh. 5, 28 f. 11, 25 f. 1 Th. 4, 16 f. unsere toten Leiber, die Lebenden dagegen die Seelen der Gläubigen, wärend nach Mt. 7, 22. 25, 41 die, welche nach der Taufe gesündigt und nicht Busse getan, der Pein verfallen (21 S. 278, 32 ff.).

Auch die philosophischen und naturwissenschaftlichen Gründe des Origenes gegen eine Auferstehung des Leibes lässt M. nicht gelten. Gegen das zur Vergleichung verwertete Narungziehen der Bäume aus der umgebenden Erde erinnert M. daran, dass den Pflanzen ja die zur Verdauung erforderlichen Organe fehlen, jenes sich auch bei hohen Bäumen aus der verzehrten Erde müsste constatieren lassen, wärend doch selbst in Gebäuden und Mauern Bäume wachsen, one diese zu verringern (II, 9, 2—10 S. 208, 10 ff.); Gottes Weisheit ist es vielmehr, die alles wachsen macht (9, 11 f. S. 210, 31 ff.). Den Menschen aber, hat Gott kunstvoll aus allen vier Elementen gebildet (o. S. 66); daher bleibt sein Leib immer derselbe und gleicht nicht durch Hinzukommendes und Weggehendes einem Fluss (o. S. 108); er wäre sonst keine Schöpfung Gottes — von dem dann auch das Werden zu Knochen, Fleisch und Sehnen sein muss —, sondern bei dem steten „Werden und Vergehen“, ein Werk des Zufalls, im Widerspruch zu Gen. 2, 7 (II, 10. 11 S. 211, 9 ff.). Nur wenn die Materie dieselbe bleibt, kann aus ihr ein Bild gestaltet werden; so muss auch der feste Bestand des Menschen derselbe bleiben; nur der Verlust der Säfte wird durch die tägliche Narung ersetzt, sonst müssten ja auch abgehauene Glieder wieder erstattet werden (12, 1—9). Es wechseln nicht die substantiellen Säfte, sondern die durch die Narung hinzugekommenen, z. B. das Blut beim Aderlassen oder bei der weiblichen monatlichen Reinigung (12, 10. 13, 1—3). Auch die Veränderungen des Leibes in der Krankheit geschehen one Ab- und Zunahme der Substanz. Sonst könnten die Narben nicht bleiben (13, 4 f.), unsere Leiber überhaupt nicht altern. Altes und

neues Fleisch lässt sich nicht verbinden, vgl. Mt. 9, 16. Wir sind dann auch andere als die von unserer Mutter Geborenen, als von Gott schon vor der Erschaffung Gekannten, in der Taufe Gereinigten, mit Schuld befleckten (13, 6 ff.). Aber auch nach der Seele wären wir dann nicht die gleichen, sondern stets andere; denn auch in der Seele hat ein steter Wechsel von Vergessen und Lernen statt, und Gedanken und Sitten vergehen und kommen (14, 1 f.). Wie jene trotzdem von der Seele die gleiche Substanz behaupten, so wir vom Leib (14, 3 f.). Und ist es ungerecht, dass ein anderer Leib als der, welcher gehandelt, gerichtet werde oder das Heil empfange, so lehren ja auch jene einen anderen geistlichen Leib der Seele, wir dagegen, dass dieser Leib der Unverweslichkeit teilhaftig werde (14, 5 ff.).

Die Natur unseres Leibes ist ein Beweis dafür, dass er durch die Kraft Gottes auferstehen kann. Ist er doch nur „ein sehr geringer Same“, „ein totes und nicht gestaltetes Ding“, gesenkt in der Mutter Leib und durch die Weisheit und Kraft Gottes davor bewart, erstickt und verbrannt zu werden (De res. II, 20, 1 ff. S. 234, 4 ff. Symp. 2, 6 S. 44). Wenn nun aus solch kleinem Samen in solcher Feuchtigkeit und erstickenden Hitze doch wieder ein Mensch wird, warum nicht aus solchem, was schon ein Mensch war? Leichter ist aus einem eingeschmolzenen Gefäss dasselbe wieder zu bilden, als aus noch nicht bearbeitetem Metall. Kann aus einem Tropfen Samen durch den Willen Gottes ein Mensch werden, wie viel mehr aus eben dem, was schon war (20, 7 ff.)[1].

Zeigen sich uns die Sterne, obwol aus denselben Elementen wie wir, „als grosse Aeonen habend und nicht alternd, noch sich wandelnd, so werden auch unsere Leiber wieder unsterblich auferstehen“ durch den Befehl des Allmächtigen, der die Welt geschaffen und vor dem sie wie ein Tautropfen ist, Sap. 11, 18. 22 f. (II, 19 S. 233, 18). Und sollte der von Gottes eigenen Händen gebildete Leib des Menschen, das Gefärt der Seele, von so viel kürzerer Dauer sein als viele langlebende Geschöpfe, wie die Elephanten oder Raben (II, 22, 1 S. 238, 4 ff.)? Und wenn die Kleider und Schuhe des durch die Wüste wandernden Israels durch Gottes Willen nicht alterten, wie sollte man die Auferstehung der von Gott geschaffenen Leiber nicht glauben, nachdem er dies verheissen (22, 3 f. S. 238, 18 ff.)? Ein grünender Baum am Krater des Olympus in Lycien ist M. ein Zeichen und Gleichnis dessen, dass auch bei dem grossen Weltbrand die Leiber, die in Reinheit und Gerechtigkeit gewandelt, gleichsam mit külendem Wasser überschüttet, unverletzt bleiben werden (23 S. 238, 26 ff.). — Auch die Bilder von Königen aus minderwertigem Metall werden hochgeehrt, und ihre Nichtachtung erscheint als solche des Königs. Daher sind auch nicht bloss die Engel, goldenen Gefässen gleichend, sondern auch wir, die gleich solchen von Gyps oder Erz, der Ehre teilhaftig, weil auch nach Gottes Bild gemacht und werden daher nicht der Vernichtung anheimfallen (24 S. 240, 14 ff.).

---

1) II, 20, 7 S. 235, 5 ff. *εἰ ἐκ τοιαύτης σταγόνος βραχείας καὶ μηδέπω οὔσης τὸ σύνολον μηδέν, ἐν ὑγρασίᾳ τοσαύτῃ καὶ συνοχῇ καὶ πνιγμῷ, ἐκ τοῦ μηδενὸς ἄνθρωπος γίνεται, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἐκ τοῦ ἤδη ὑπάρξαντος ἀνθρώπου ἄνθρωπος ἔσται αὖθις ὁ ἄνθρωπος;*

Die Bürgschaft für die Tatsächlichkeit der Auferstehung des Leibes ist für M. dadurch gegeben, dass der Logos in die Welt kam und Fleisch ward von unserm Leib, um uns zu seinem Bild zu erneuern und frei vom Verderben zu erwecken [1]. — Angekündigt ist diese Auferstehung in allen einzelnen Zügen der Geschichte des Jonas [2].

Ebenso entnimmt M. Symp. 9, 1 ff. S. 234 ff. wie De res. II, 21 S. 236, 6 ff. der Anordnung Lev. 23, 39 f. über die Feier des Laubhüttenfestes einen Hinweis darauf, dass die warhaftige Hütte unseres Leibes, durch die Uebertretung dem Untergang anheimgefallen und durch die Sünde aufgelöst, am rechten Laubhüttenfest der Auferstehung unvergänglich vom Staub erstehen werde, und dass unsere verdorrten Gebeine von Gott, dem Lebendiges Bildenden, mit nunmehr unlöslichen Banden werden wieder zusammengefügt werden (De res. II, 21, 2 S. 236, 11 ff.). Es geschieht nach Symp. 9, 1 S. 236, 4 ff. im siebenten Jartausend, da zur Vollendung gelangt sind die Früchte der Erde, die Menschen nicht mehr zeugen und geboren werden, die Zal der Geschöpfe nicht mehr gemehrt wird, und Gott ruht von allen Werken — daher die Feier am siebenten Monat —, indem er sich warhaftig aller seiner Werke freut (ebd. S. 237, 2 ff.).

Die weitere Vergleichung mit der alttestamentlichen Laubhüttenfeier ist dafür von Belang, wie sich nach M. die Heilsvollendung im Einzelnen gestaltet (vgl. auch Atzberger S. 480 f.). Wie das aus Aegypten ausgezogene Israel erst nach dem Zelten in den Hütten in das Land der Verheissung kam, so folgt auch für uns nach dem Ausgang aus diesem Leben zunächst die Auferstehung, das ware Laubhüttenfest, und feiern wir, wenn wir am ersten Tag des Festes, dem Gericht, uns mit den Früchten der Tugenden geschmückt erweisen, mit Christus das Jartausend der Ruhe (*ἀνάπαυσις*), die waren Sabbate [3]. Darnach gelangen

---

1) De res. II, 24 S. 241, 8 ff. *ὅθεν καὶ κατῆλθεν εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην ὁ λόγος καὶ ἐσαρκώθη ἐκ τοῦ σώματος ἡμῶν, ὅπως εἰς τὸ θεοπρεπέστερον τὴν εἰκόνα ἐπισκευάσας, καθάπερ ὑπὸ χρόνου διαλελυμένην, ἀναστήσῃ ἀνώλεθρον.*

2) De res. II, 25 S. 241 ff. Das Meerungeheuer ist die alles in längeren oder kürzeren Zwischenräumen verschlingende Zeit; der von dem Angesicht Gottes hinwegfliehende Jonas der erste Mensch, durch seine Uebertretung von der Unsterblichkeit entblösst, weil von der Sünde des guten Gewissens zu Gott beraubt; das Schiff, in das er trat, ist dies gegenwärtige kurze, von Stürmen bewegte Leben; die Stürme sind die gefärdenden Versuchungen; das Hineingeworfenwerden des Jonas ins Meer ist der Uebergang des Erstgeschaffenen vom Leben zum Tod, da er durch seine Sünde die Gerechtigkeit verlassen; das Verschlungenwerden ist das Aufgenommenwerden unserer Leiber von der Erde. Die drei Zeiträume des gegenwärtigen Aeons: Anfang, Mitte, Ende oder Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, sind bezeichnet durch die drei Tage im Leib des Walfisches; wie auch der Herr drei Tage in der Erde weilte, um zu lehren, dass nach Ablauf der drei Zeiträume unsere Auferstehung geschehen werde. Auch bezeugt die Erhaltung des Jonas im Leib des Fisches, dass unsere Leiber unvergänglich sein können. Vgl. schon Iren. III, 20, 1 und die Bilder der Katakomben.

3) Vgl. auch Symp. 9, 1 S. 237, 4 *ὁπόταν ὁ κόσμος οὗτος συντελεσθῇ τῇ ἑβδόμῃ χιλιονταετηρίδι.* Dann ist nach dem Ende der Zeiten und der Weltentwicklung das ware Ruhen Gottes eingetreten (238, 2 ff.).

wir, wiederum Christus folgend, in das Land der Verheissung, in den Himmel, und werden, indem unsere Hütte eine andere wird, von dem *ἀνθρώπινον σχῆμα* verwandelt *εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος*. Die Jungfrauen haben alsdann nach Ps. 42, 5 noch die Erhebung zu einer überhimmlischen Herrlichkeit zu erwarten (Symp. 9, 5 S. 254, 3 ff.), wie sie ja auch sofort nach dem Tod in das Paradies eingehen (Symp. 8, 2 S. 175, 2 ff.). — Unter dem Einfluss der Ueberlieferung nennt M. das siebente Jartausend den waren Sabbat [1]). Aber, dass er von einem Jartausend der Ruhe redet, ist doch ein Bekenntnis zu einem Chiliasmus irgendwelcher Art [2]). Die Wandlung aus einer dem Millenium entsprechenden Beschaffenheit in eine der Vollendung gemässe dürfte unter der *εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος* zu verstehen sein, one dass ein Widerspruch des M. mit seiner spätern Betonung dessen, dass die Verklärten nur w i e die Engel sein werden, De res. I, 51 (o. S. 115 f.), notwendig angenommen werden muss. Sollte es aber zufällig sein, dass De res. II, 21 S. 236, 6 ff., wo M. ebenfalls das Laubhüttenfest als Weissagung auf die Auferstehung behandelt, des Milleniums keine Erwänung geschieht? Eine erhebliche Bedeutung für seine Theologie kann es, auch wenn er es festgehalten, nicht besessen haben [3]).

Die Wandlung der Erde in eine neue vollzieht sich durch eine *ἐκπύρωσις* (Symp. 9, 1. De res. I, 47, 3. 8. 48, 3), die aber keine Vernichtung der alten Welt ist (De res. l. c.; s. o. S. 115).

III. Die ethischen Anschauungen des Methodius.

Nicht zufällig dürfte gerade das Symposion der früheren Zeit des litterarischen Wirkens des M. angehören. Dem hier geschilderten christlichen Lebensideal galt sein eigentliches Interesse. Es entspricht seiner mystischen Erlösungslehre und seinem Verständnis der Kirche. Aber wärend im Uebrigen die dogmatische Haltung des M. ihre eigentümliche Färbung durch seine Stellungnahme gegen den Spiritualismus des Origenes erhielt, weist seine theoretisch nicht so

---

1) Vgl. Barn. 15, 4 ff. *ἐν ἓξ ἡμέραις, ἐν τοῖς ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελεσθήσεται τὰ σύνπαντα. „καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδομῇ“. τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς . ., τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδομῇ.*

2) Harnack, DG^3 I, 748 verneint einen Chiliasmus bei M. Eine *βασιλεία αἰσθητή* auf dieser Erde verwirft allerdings M. durchaus, Symp. 4, 4 S. 103, 3 ff., aber schon die Beziehung zu Irenäus lässt einen Chiliasmus vermuten.

3) Sehr bestimmt erklärt sich gegen jeden Chiliasmus das in Vat. 2022 Bl. 337 (Meth. I, 283, 21 ff.) der Schrift des M. De resurr. zugeschriebene Fragment. Im Gegensatz zu einem solchen behauptet es: *μία γάρ ἐστιν πάντων ἀνάστασις καὶ μίαν ἡμέραν ὥρισεν ὁ θεός* für das Gericht und als Ende aller Zeit. Die Tausend bezeichne nur die Unbegrenztheit des zukünftigen Aeons. Eine zeitlich unterschiedene erste Auferstehung der Heiligen mit darauf folgendem Milennium widerstreite 2 Cor. 12, 2. 4. Röm. 14, 17. — Aber hier wird im Widerspruch mit M. De res. I, 55, 2 f. die Entzückung des Paulus in den Himmel und ins Paradies identificirt.

begründete, aber tatsächlich dualistische Ethik einen deutlichen Zusammenhang mit ethischen Anschauungen des Ersteren auf. Auch in den ethischen Grundgedanken des M. fehlt es zwar nicht an Beziehungen zu der zumeist als „kleinasiatisch“ bezeichneten Theologie. So sagt Hippolyt, dass das Wort, hervorgegangen aus des Vaters Mund, auch „wiederum erscheint geboren aus den Heiligen; beständig die Heiligen gebärend wird es auch selbst wieder von den Heiligen geboren“ (In Dan. I, 10, 8 S. 17, 16 ff.; vgl. „Texte u. Unt.“ NF. I, 4 S. 62 ff.). Der von Anfang war, neu und doch alt, ist zugleich *πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος* (Ad Diogn. 11, 4; vgl. Gött. Gel. Nachr. 1902, 5) und *οὐ παύεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον*, der *ἐπουράνιος βασιλεύς* ist *δι᾽ αὐτῆς ἀεὶ γεννώμενος* (De ant. 61). Aber noch unmittelbarer ist die Berürung mit ethischen Gedanken des Origenes. Für diesen ist im eigenen Leben wie in seiner Lehre der asketische Weise das Ideal christlicher Vollkommenheit[1]). Pamphilus schildert daher das Leben des Origenes als ausgezeichnet durch Askese und Philosophie und der göttlichen Lehre gewidmet[2]); und ebenso charakterisirt es Eusebius[3]). Dem entspricht, dass auch Origenes selbst die Erreichung der Vollkommenheit nicht für möglich hält, so lange man in die Aufgaben des irdischen Lebens verflochten ist; nur wer den Sinn über alles Weltliche zu erheben vermag, kann zur Schauung des Warhaftigen gelangen[4]). Das beschauliche Leben ist dem tätigen weit vorzuziehen[5]). Das vollkommene Opfer ist, sich selbst Gotte darzubringen; wer so seinen Leib in Keuschheit weiht, ist der ware Nachfolger Christi[6]). Nur die Jungfrauen opfern ein stetes und ununterbrochenes Opfer[7]). Die Kirche, die Braut Christi, blüht in keuschen Jungfrauen

---

1) Vgl. Bornemann, In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis. Göttingen 1885.

2) Apol. pro Orig. ed. Lomm. XXIV, 298 vitam abstinentissimam egerit et valde philosophicam quodque puram religionis observaverit disciplinam et prae ceteris verbo Dei et doctrinae operam dederit, nulli dubium est.

3) Eus. KG 6, 3, 9. 12 *πάσας ὕλας νεωτερικῶν ἐπιθυμιῶν ἑαυτοῦ περιαιρούμενος καὶ διὰ πάσης μὲν ἡμέρας οὐ σμικροὺς ἀσκήσεως καμάτους ἀνατλῶν καὶ τῆς νυκτὸς δὲ τὸν πλείονα χρόνον ταῖς τῶν θείων γραφῶν ἑαυτὸν ἀνατιθεὶς μελέταις, βίῳ τε ὡς ἔνι μάλιστα ἐγκαρτερῶν φιλοσοφωτάτῳ κτλ. λέγεται γοῦν καὶ πλειόνων ἐτῶν γῆν πεπατηκέναι, μηδενὶ μηδαμῶς κεχρημένος ὑποδήματι, ἀλλὰ καὶ οἴνου χρήσεως καὶ τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφὴν πλείστοις ἔτεσεν ἀπεσχημένος.*

4) Sel. in Psalm. XII, 203 non est possibile prius videre visum magnum id est intueri atque perspicere magna mysteria stanti in conversatione et actibus mundi huius; sed transire oportet prius ab his et transcendere omnia saecularia et sensum nostrum ac mentem liberam fieri et tunc ad magnarum et spiritualium rerum intuitum pervenire et ita demum visum magnum videre.

5) Ebd. XIII, 131 *οἱ μὲν θεωρητικοὶ ἐν οἴκῳ θεοῦ εἰσίν, οἱ δὲ πρακτικοὶ ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν.*

6) Hom. 24 in Num. X, 299 f. semet ipsum Deo offerre . . hoc est perfectius et eminentius omnibus votis; quod qui fecit imitator est Christi . . qui in castitate vivit corpus suum vovit Deo secundum eum qui dixit 1 Cor. 7, 34.

7) Hom. 23, 3 in Num. X, 280 videtur mihi, quod illius est solius offerre sacrificium indesinens, qui indesinenti et perpetuae se devoverit castitati.

(hom. 3, 6 in Gen. VIII, 157). Die geistliche Beschneidung hat erfaren, wer dem zukünftigen Aeon dient, wo man nicht freit, noch gefreit wird (In Rom. VI, 133). Die andere Seite christlicher Tugend neben solcher Uebung der Keuschheit ist der Eifer in der Schriftforschung [1]). Die sich dieser widmen, sind die waren Leviten; sie verlangen nach der Weisheit und der Erkenntnis der Geheimnisse Gottes und schreiten über die höchsten Gipfel des Himmels [2]). Was hier mehr nur vorbereitet ist, das hat M. weiter entwickelt, systematisirt und darnach das christliche Ideal gestaltet.

Die Frucht des Glaubens ist es, die vor allem von dem Christen gefordert wird. Sie wächst an dem Holz des Lebens, das wie einst im Paradies, so jetzt in der Kirche sprosst. Dies ist Christus selbst, *ἡ πρωτότοκος πάντων σοφία*, darum auch (nach Ps. 1, 3) die *διδασκαλία* und *σύνεσις*, die den zu den Wassern der Erlösung Gekommenen gegeben werden (Symp. 9, 3 S. 245, 4 ff.). Wie die *ἄγνοια περὶ τὸ θεῖον* das eigentlich Böse ist (o. S. 81), so die gläubige Annahme der durch Christus gebrachten Gotteserkenntnis die grundlegende Bedingung für den Anteil am Heil (o. S. 96 f.). Daher ist die vorzüglichste Aufgabe des Christen einzudringen in die Gotteserkenntnis und eben die Befähigung hierzu die eigentliche Gnadengabe Gottes. Der Weisheit ist die Wüste voll, in der die Kirche weilt (Symp. 8, 11 S. 198, 2). Wo M. die geistige Schönheit der Braut Christi schildert, gedenkt er zunächst des Auges, als die scharfsichtige Erkenntnis abbildend, mit der die Warheit bestimmter geschaut wird [3]). In ihrer Grundlegung wie in ihrem Wachstum ist die Frömmigkeit des Christen an sie gebunden. Die Uebung der heiligen Lehren (*ἄσκησις τῶν θείων μαθημάτων*) ist die schöne Frucht Lev. 23, 40 (Symp. 9, 4 S. 247, 7), und demgemäss diese sorgfältige Uebung der Schrift (*ἄσκησις καὶ μελέτη τῶν γραφῶν*) die erste Bedingung für den Anteil an dem zukünftigen waren Laubhüttenfest (ebd. S. 249, 1 ff.). Sich „mit heiligen Erkenntnissen zu nären“, ist die Aufgabe des Christen (De lepra 18, 5 S. 329, 15 f.). Nicht als Nebenwerk, sondern als das notwendige Mittel, um zur warhaften Gemeinschaft der göttlichen Lehren zu gelangen, ist daher das Hören des Wortes anzusehen; denn nur durch dieses wächst die Liebe zur Besonnenheit, und nur das Streben nach der Weisheit hilft zur Ueberwindung der Sinnenlust (Symp. 1, 1 S. 15, 2 ff.). Was das Salz beim alttestamentlichen Opfer, ist für den Christen die geistliche Betrachtung der Schrift, durch die allein er die Seele zum vernunftgemässen Opfer darzubringen vermag (ebd. S. 13, 7 ff.). One „die gute Unterweisung“ ist es, als habe eine Wolke die Sonne überzogen; es „werden die Seele dunkel und der Sinn verfinstert“ (De lepra 1, 2

---

1) Sel. in Ps. XII, 208 aliquem vixisse in continentia . . alium in verbi et doctrinae studio et sapientiae laboribus operam dedisse.

2) Hom. 21 in Num. X, 260 concupierunt . . sapientiam, concupierunt secretorum Dei agnitionem . . supergrediuntur summa caeli fastigia.

3) Symp. 7, 2 S. 153, 2 ff. Hohel. 4, 9 *τὸν διορατικὸν τῆς φρονήσεως ὀφθαλμὸν δείκνυσιν, ὁπότε δὴ τοῦτον ὁ ἔσω σμήξας ἄνθρωπος καθαρῶς τρανότερον τὴν ἀλήθειαν ἐποπτεύει.*

S. 308, 11 ff.). Die Dämonen sind daher stets geschäftig, dem Verständnis der Schrift und damit der waren Erkenntnis entgegenzuwirken (De cib. 1, 4 f. (o. S. 97). Denn ihren Vorspiegelungen sind die Seelen preisgegeben, wenn nicht gefestigt durch die heiligen Worte und durch die Erkenntnis des Schöpfers und Vaters des Alls (ebd. S. 291, 6 ff.). Nur die rechte Lehre und die gottesfürchtigen Gedanken (oder „Worte"), von dem fleissigen Pflanzer unsichtbar in unsere Herzen gepflanzt, reuten die bösen Gedanken und Taten aus (De lepra 2, 4 S. 309, 14 ff.). Die rechte Erkenntnis ist die Wurzel aller christlichen Tugend [1]). Daher wird sie als göttliches Gnadengeschenk empfunden und erfleht. Die *κατὰ ϑεοσέβειαν σοφία* ist durchaus durch eigene Kraft nicht zu erreichende Gnadengabe Gottes (zu Hi. 28, 13 S. 351, 22 ff.). Zu ihr ist ja der Mensch durch sich selbst nicht befähigt, im Gegensatz zu seiner Ausrüstung für die Beherrschung der Natur durch die ihm in der Schöpfung verliehenen Anlagen (ebd.). Ist auch eine gewisse Furcht Gottes Sache des Menschen, so doch nicht die vollkommene, die vielmehr in Ergänzung dessen, was uns mangelt, uns von Gott geschenkt werden muss: der *φόβος παρ' αὐτοῦ* im Unterschied von dem *φόβος αὐτοῦ* (zu Hi. 25, 1 S. 350, 16 ff.; o. S. 53). Dies geschieht durch Mehrung der Erkenntnis, an die aller sittliche Fortschritt gebunden und in der er nach seinem wesentlichsten Teil beschlossen ist. Immer wieder sprechen die im Symposion sich unterredenden Jungfrauen es aus, dass sie von Gottes Geist und Weisheit sich das rechte Verständnis schenken lassen [2]). Thekla bekennt die Erklärung von Apc. 12, 1 ff. als das menschliche Vermögen übersteigend [3]). Ebenso wagt M. nur darauf hin über den Grund der Weltschöpfung zu theologisiren, weil „die Menschenliebe" Gottes „einigen seines Sinnes Kundgebung eingesät hat" (De aut. 21, 2 S. 58, 28 ff.). Das Trachten nach der vollen Erkenntnis ist der vorzüglichste Erweis der Frömmigkeit, und es wird durch die Begnadung mit jener belont. Das völlige Opfer Num. 6, 2 bringt nur, wer seinen Mund opfert zur rechtgläubigen Erklärung der Schrift, so dass seine Zunge ein Werkzeug der Weisheit wird; da erleuchtet dann der Logos des Geistes den Sinn aus der Tiefe und Grossartigkeit der Schrift (Symp. 5, 4 S. 117, 1 ff.). Wo man durch die Lehren Christi die Seelen von den Leidenschaften reinigen lässt, da gelangen die sich eifrig Bemühenden zu einem tiefern Einblick in die Warheit (Symp. 9, 4 S. 247, 7 ff.). Sittliche Selbstzucht fürt zu reicherem Verständnis der in der

1) Richtig urteilt Atzberger S. 475 A. 2, dass M. die ware Erkenntnis in innigste Verbindung bringe „mit der Bestimmung des Menschen zur Aenlichkeit mit Gott und zur Unvergänglichkeit".

2) Z. B. Symp. 4, 1 S. 93, 7 ff. *πολυμερῶς . . ἐπεισπνέοντος ἡμᾶς τοῦ ϑεοῦ . . . ὅτῳ μέτεστι χάριτος.* 7, 1 S. 148, 8 *τὸ τῆς σοφίας νοερὸν πνεῦμα . . ἀπὸ τῶν πατρῴων] ἄνωϑεν πράως καταπνεόμενον ϑησαυρῶν πάσαις ἡμῖν λιγυρὸν οὖρον πνεῦσαν γνώσεως ἐπαρκέσει τὸν δρόμον ἀλύπως ἀπευϑῦναι τῶν λόγων.* 7, 9 S. 169, 7 *χαίρω ξυνέμπορον ἔχουσα κἀγὼ τὴν σοφίαν τῶν λόγων, αἰσϑανομένη κιϑάρας δίκην ἔσωϑεν ἁρμοζομένην με καὶ παρασκευάζουσαν εἰς τὸ μεμελημένως εἰπεῖν καὶ εὐσχημόνως.* 10, 1 S. 257, 5 *Δομνίναν . . εἰς εὐχὴν ἐξαναστᾶσαν τραπῆναι καὶ καλεῖν τὴν σοφίαν παραστῆναί οἱ βοηϑόν.*

3) Symp. 8, 4 S. 182, 7 ff. *περὶ δὲ τοῦ τὴν ἐπίλυσιν αὐτῶν ἀνεύρασϑαι . . μεῖζον ἢ καϑ' ἡμᾶς.*

Schrift niedergelegten, dem profanen Auge verborgenen Offenbarung, das wieder weitere sittliche Förderung in sich schliesst; in solchem Ineinander von wachsender Erkenntnis und sittlicher Lebensgestaltung vollzieht sich der Fortschritt im Christentum. Der durch den Samen des Wortes zunächst erzeugte kleine Glaube soll „durch Nachsinnen des Geistes“ „zur Höhe der Gottesfurcht“ vorwärts schreiten (De lepra 2, 3 S. 309, 5 ff.). Das geistige Verständnis der Schrift, one welches man einem gleicht, der nur steinerne Wände gesehen (ebd. 4, 4 f. S. 311, 4 ff.), fürt zu solcher vollkommenen Erkenntnis: wer eindringt durch den geistigen Vorhang, gelangt zu grossem Licht und wird genärt von den Blitzen der Güte der Warheit (ebd. 311, 8 ff.). Eben dadurch wird die Gottesgemeinschaft gefördert und erfaren. Wir werden durch den Geist erleuchtet „gemäss geistlicher Belebung in unsern Herzen, damit wir nichts Dunkles von jenem denken, und wie aus einem Gefängnis herausgefürt, schauen“ wir das Licht Gottes hoch wie auf einem hohen Berg, indem wir empfangen die Parusie des heiligen Geistes im Herzen“. „Die Dunkelheit des Buchstabens“ verlassend „wirst du ewig im Licht bleiben“ (De cib. 11, 7 S. 303, 21 f.). Es geschieht in stufenweisem Fortschritt. M. zeigt dies an dem Erlebnis des Propheten Elias 1 Kön. 19, 11 ff. „Abtuend die Finsternis und geheiligt (wol besser „erleuchtet“) an der Seele schreiten wir wie von Stufe zu Stufe, von Erkenntnis zu Erkenntnis, d. h. wie vom Bergwind, änlich dem Unglauben, in das Forschen der Schrift wie in das Erdbeben zu gehen, von jenem in's Feuer d. h. zum unauslöschlichen Feuer der Liebe, durch welches angefeuert gehen wir zum Eifer um das Bessere, bis wir zum Gipfel gelangen d. h. zur Heiligung des heiligen Geistes“ (De lepra 13, 4 S. 323, 32 ff.). Es sind die Stufen der Mystik: das dem kirchlichen Glauben gemässe Erkennen, die asketische Lebensbewärung, der Zustand vollkommener Gottesgemeinschaft. Eine änliche Stufenfolge im Verhältnis zu Gott scheint das zu Hiob 38, 1 von dem Reden Gottes zum Menschen Gesagte anzudeuten. Gott rede nicht von Anbeginn mit den Menschen, sondern erst, wenn die Seele dafür bereitet ist durch die Einwirkung anderer wie durch eigenes Gebet und Eifer. Ist sie zu der für die menschliche Natur erreichbaren Höhe gelangt, dann spricht der Herr zu ihr und offenbart ihr seine Worte [2]). In der jenseits seiner natürlichen Beanlagung liegenden, im Anschluss an die Schrift, aber über deren Wortverständnis hinaus durch unmittelbare göttliche Wirkung dargereichten Erkenntnis erweist

1) Symp. 9, 4 S. 247, 7 ff. *λέγων τὴν ἄσκησιν τῶν θείων μαθημάτων, οἷς ἐκκαθαίρεται καὶ κοσμεῖται ψυχὴ νικῶσα τὰ πάθη, ἀποσαρουμένων ἐξ αὐτῆς καὶ ἐκβαλλομένων τῶν ἁμαρτημάτων. δεῖ γὰρ καθαροὺς . . ἥκειν . ., ὥσπερ κοσμήτρῳ ταῖς ἀσκήσεσι καὶ μελεταῖς τῆς ἀρετῆς πεφιλοπονημένους, ὅτι μελέταις . . καὶ ἀσκήσεσι καθαιρόμενος ὁ νοῦς τῶν ἐπικαλυπτόντων αὐτὸν ἀλλοίων διανοημάτων ὀξυδερκεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν.*

1) S. 352, 11 ff. *ὁ κύριος ἀρχῆθεν ἀνθρώποις οὐ λαλεῖ· ἀλλ' ἐπὰν παρασκευάσηται ψυχὴ διὰ πλειόνων, καὶ ὠφεληθῇ διά τε ἀνθρώπων καὶ διὰ τῆς ἰδίας προσευχῆς καὶ ἐπιμελείας, καὶ ἐκγυμνάσηται, καὶ ἀναβῇ εἰς ὕψος καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει, τότε ὁ κύριος λαλεῖ, καὶ τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἀποκαλύπτει τοῖς εἰς τοσοῦτον ἀναβεβηκόσιν.*

sich in erster Stelle die Hineinnahme des Menschen in die vollkommene Gottesgemeinschaft.

Mit dem Glauben und der Einsicht aber verbindet sich in der warhaft christlichen Seele die Besonnenheit (σωφροσύνη)[1]. Wie die Kirche die Braut Christi ist, so ja auch die einzelne Seele. Auf die Geburt in ihr zielt die Fleischwerdung und das ganze Werk des Erlösers ab. Die bräutliche Hingabe an Christus zeigt sich aber vorab im Verzicht auf die irdische Ehe. Die Virginität als τὸ οὖθαρ τῆς ἀφθαρσίας καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ ἀπαρχὴ αὐτῆς, als die Bewärung des himmlischen Charakters der Seele preisend, leitet M. das Symposion ein (1, 1 S. 10, 6 ff.), dessen Grundgedanke, ein christliches Gegenstück zu Platos „Gastmal" zu geben, sein Eigentum sein dürfte, an dessen Durchfürung er jedenfalls persönlich innig interessiert ist. Da die φθορᾶς ἀποφυγή die ὁμοίωσις θεῷ ist (Symp. 1, 5 S. 25, 3), so wird die Jungfräulichkeit die eigentümlich christliche Tugend. — Der Fortgang der Heilsoffenbarung erscheint daher als die allmälige Anbanung und Vorbereitung der Jungfräulichkeit. Zu ihr wurde durch den Fortschritt von der Geschwisterehe, der Polygamie und der Einer Frau bewarten ehelichen Treue hingeleitet; erst der Herr aber, der ἀρχιπαρθένος (so auch S. 266, 5. 272, 4), hat sie, die vollkommene Gestalt der Sittlichkeit, geoffenbart (Symp. 1, 2 S. 17 ff.; o. S. 12) und durch sein Beispiel gelehrt, in ihr zur Aenlichkeit Gottes zu gelangen (ebd. S. 24 ff.). Dadurch, dass Christus das Fleisch mit Jungfräulichkeit geschmückt, ist der Sieg über den Fürsten der Unreinigkeit errungen (10, 1 S. 259), denn allein der Keuschheit konnte der Teufel kein entsprechendes Böse entgegensetzen, das unter dem Schein des gleichen Gutes tatsächlich zum Verderben fürte (10, 4 f. S. 270 ff.; o. S. 25). Aller andern Tugend steht daher die Keuschheit voran (11, 1 S. 279, 2 f.). — Das Recht der Ehe wird damit nicht angetastet; das überstralende Licht des Mondes beseitigt noch nicht das der Sterne. Die Ehe hat ihre Bedeutung bis zur Vollendung dieser Schöpfung, bis die Zal der Menschen voll geworden. Dadurch, dass Gott mitwirkt beim Werden des Menschen ist erwiesen, dass die Ehe seinem Willen entspricht. Gott bereitet die Leiber als Gewand den Seelen, bildet auf kunstvolle Weise den Menschen im Zeugungsakt und lässt das Geborene heranwachsen (2, 4 ff. S. 37—45). Vor allem aber haucht er die unsterbliche Seele in den sterblichen Leib (2, 7 S. 46 f.). Also nur das Vorzüglichere ist die Jungfräulichkeit — wie der Honig süsser ist als anderes —, verwirklicht durch die, denen es gegeben ist, in „engelgleichem" Wandel[2]) diese „Blume" zu bewaren, neben der doch auch die Blüten der Kinderzeugung und Enthaltsamkeit in der Kirche Raum haben (S. 48 f.). Aber um törichten Vorwänden zu begegnen, hat Eph. 5, 31 der

1) Symp. 5, 3 S. 114, 4 πίστις und σωφρ., 6, 4 S. 145, 4. 7, 2 S. 153, 9 f. φρόνησις oder σύνεσις und σωφροσύνη. Als „schriftkundig und besonnen", als gleich ausgezeichnet durch „Besonnenheit" und „Weisheit" rümt M. De lepra 13, 1. 5 S. 323, 14 ff. 40 ff. die philosophirende christliche Lehrerin in Lycien, in deren Worten er jenes Hinansteigen zur Höhe der Vollkommenheit schildert.

2) Ebd. 2, 7 S. 49, 6 f. μελετᾶν . . τὴν ἰσάγγελον μεταστοιχείωσιν τῶν σωμάτων.

Apostel Gen. 2, 18. 24 herangezogen (3, 10 S. 76, 8 ff.), und um so die gläubig Gewordenen zur Besonnenheit (σωφρονεῖν) nach Kräften zu bestimmen und sie zur Erkenntnis der Vorzüglichkeit der ἁγνεία zu füren (3, 11 S. 78, 9 ff.). Daher empfiehlt er auch 1 Cor. 7, 1 ff. kein Weib zu berüren, gestattet es jedoch im Hinblick auf die Schwachheit; wer nicht völliges σωφρονεῖν zu üben vermag, dem ist die Ehe erlaubt, damit ihm die Predigt der Enthaltsamkeit nicht Anlass zur Versuchung werde (S. 79, 4 ff.). Somit geht das Gebot des Apostels auf die σωφροσύνη, die Erlaubnis darauf, ehelich zu werden (3, 12 S. 81 f.). Den Verwitweten empfiehlt er Enthaltsamkeit nach seinem eigenen Vorbild, aber auch hier erlaubt er zur zweiten Ehe zu schreiten, nicht etwa weil diese gut ist, sondern weil sie besser ist als zu brennen[1]), wie ja auch ein Kranker Speise am Fasttag zu geniessen vermag (S. 82 f.). — Der Apostel will daher auch nicht die Jungfräulichkeit als eine erzwungene. Aber er empfiehlt sie als eine Gabe Gottes, nicht aus Ehrsucht erwält, sondern mit freiem Willen erfasst und gegenüber der Leidenschaft bewart, und er fordert, dass die Reizungen des Fleisches beherrscht und die Gefässe nicht zur Unreinigkeit missbraucht werden (3, 13. 14 S. 85 ff.).

Dies gerade ist der Vorzug der ἁγνεία, dass sie den Reizungen zur Sünde entgegenwirkt, und deshalb ist sie der breiteste Weg des Geistes und die unvergleichliche Ursache der Wiederherstellung zur ursprünglichen Gottesgemeinschaft. Der Strom des Verderbens hatte sich breit in die menschliche Natur ergossen, und die Leidenschaften hatten durch die Sinne eindringend auch in der Seele das Unvernünftige herrschend gemacht (Symp. 4, 2 S. 95, 8 ff.). Da sandte Gott die Jungfräulichkeit als Hilfe zur Rettung der Seelen (S. 97). Deshalb bitten Ps. 37 die Seelen, die ihre Leiber an die Weiden der Keuschheit und Besonnenheit hängen, dass sie im Sturm dieses Lebens, umspült von dem Bösen, nicht von den Strömen der Unenthaltsamkeit (ἀκρασία) und Wollust (ἡδυπάθεια) fortgerissen werden (4, 3 S. 98 ff.). Sie halten sich frei von den πάθη und haben ihren Sinn nur auf eine himmlische Wonung gerichtet (4, 4 S. 102 ff.). Diese unbefleckten Seelen, die sich Christus allein verlobt haben, sind das Jerusalem Ps. 137, 5 f. (4, 5 S. 105, 3 ff.). Die Liebe zu Gott aber ist das Band, durch das der Vorsatz der Seele zur ἁγνεία zusammengehalten wird, das Gott gefälligste und von ihm allein zu schenkende Hilfsmittel (4, 6 S. 107 f.). — Der ganze Mensch nach Leib und Seele in seinem ganzen Leben bringt sich in der Jungfrauschaft als dem „grossen" Opfer Num. 6, 1 Gotte dar (5, 1 S. 108 ff.)[2]). Nach Gen. 15, 9 sind Seele, Leib (αἴσθησις) und Geist (λογισμός, νοῦς) Gott zu opfern, ebenso aber auch alle drei Lebensalter: die Jugend, wo das in seiner Blüte stehende Fleisch zu den πάθη zieht, die Zeit, da der νοῦς Festigkeit gewinnt, und die

1) Vgl. die Ausfürungen des vormontanistischen wie montanistischen Tertullian Ad uxor. I, 3. De exhort. cast. 3 (quale bonum ostendat . . quod non potest videri bonum nisi pessimo comparatum). 8. De monog. 3.

2) S. 108, 9 ff. τὸ γὰρ μέγιστον . . ἀνάθημα καὶ δῶρον, οὗ μηδὲν ἀντάξιον ἄλλο προσενέγκασθαι πάρεστιν ἀνθρώποις θεῷ, τὸν ἆθλον τῆς παρθενίας εἶναι πέπεισμαι.

des Schwindens der Begierden (S. 111 ff.). Nur das Licht des Glaubens und der Gürtel der Besonnenheit lehren schon die Jugend auf die göttliche Unterweisung zu achten, im Gegensatz zu allen Reizungen den Nacken unter das Joch der Besonnenheit zu beugen und das Fleisch rein zu bewaren (S. 114 f.). Die Jungfräulichkeit erhält aber auch die Seele in jener ihrer der Weisheit verwandten Schönheit, in der sie beim Eintritt in die Welt noch die Idee wiederstralt, nach deren Gestalt Gott sie vernünftig und unsterblich geschaffen (6, 1 S. 133—135). Mit Gerechtigkeit geschmückt zündet sie so auch in den Lampen des Fleisches das Licht der Unsterblichkeit an. Von den zehn Jungfrauen Mt. 25, 1 ff., den an Christus gläubig gewordenen Seelen mit dem gleichen Vorsatz der Jungfräulichkeit, bewaren die fünf klugen mit Ernst ihre Sinne rein von Sünden, und machen dadurch ihren Leib zu einer Lampe, wie eine Fackel vom Licht des Glaubens entzündet, erfüllt mit dem Oel der Weisheit und Gerechtigkeit, leuchtend in guten Werken (S. 136—141). Etwas an Besonnenheit bewärte schon zeitweilig Israel auf Grund des Wortes der Propheten. Jetzt ist die Zeit des Wartens auf den Bräutigam, damit wir bei Christi Wiederkunft, geschmückt mit Einsicht und Besonnenheit, Christo entgegengerückt werden (6, 4 S. 142 ff.) und als Verlobte des Logos die Mitgift der Unsterblichkeit empfangen (6, 5 S. 145 ff.). — Ist zwar in erster Stelle jenes Fleisch, das der Logos angenommen, seine sündlose Braut (o. S. 93 ff.), so kommen doch gleich nach jenem die Jungfrauen als die Eine erwälte Braut (7, 9. 3 S. 168 f. 158). Die Lilie Hoh. 2, 2 weist auf die Keuschheit, die Christus gepflanzt und deren Schönheit er liebt. Hoh. 4, 9 ff. preist die Jungfrauen als die unbefleckt sich bewarende Braut Christi. Sie haben ein Auge der Erkenntnis mit dem Scharfblick für die Warheit, den Schmuck der Besonnenheit, das inwendige Geschmeide der Freiheit, Grossgesinntheit, Weisheit, Liebe (7, 1 f. S. 149—155). Im Gegensatz zu den zum Verweslichen und zur Erde herabziehenden Lüsten, die untüchtig machen die Warheit zu schauen, erhebt die jungfräuliche Keuschheit über Unreinheit und Trauer, über Mühen und Trübsale, lässt alle irdischen Güter gering achten[1]), trägt empor nach oben[2]), erschliesst den Blick auf die Wiesen der Unsterblichkeit und versetzt über die Grenzen unserer Natur hinaus schon auf Erden in die himmlische Versammlung und Genossenschaft der Engel (8, 1 f. 4 S. 171 ff. 178, 8 f.). Vor aller Befleckung der Welt am besten bewarend, lässt die *ἁγνεία* alle Pein und Mühsal der Welt unter sich und erwält das Ewige (10, 4. 6 S. 270. 277, 4 ff.). Sie verwirklicht schon auf Erden ein jenseitiges (s. A. 1), himmlisches Leben.

Mit dieser der Jungfräulichkeit zugewiesenen Stellung ist sie dem Martyrium an die Seite gerückt. Natürlich soll dadurch die Wertung des Letzteren nicht herabgedrückt werden. M. hat auch eine Abhandlung „Ueber die Märtyrer“

---

1) Symp. 8, 2 S. 174, 2 ff. *μικρὰ ἡγοῦνται τὰ ἐνταῦθα νομιζόμενα καλά, πλούτους καὶ δόξας καὶ γένη καὶ γάμους.* Sie sind auch zu jedem Martyrium bereit, *ὥστε δοκεῖν αὐτὰς ἐν κόσμῳ οὔσας μὴ εἶναι ἐν κόσμῳ . . . οὐ γὰρ θέμις ἐπὶ γῆς βρίθειν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τῷ τῆς παρθενίας πτερῷ, ἀλλ' ἄνω φέρειν εἰς οὐρανόν, εἰς . . τὸν τῶν ἀγγέλων γείτονα βίον.*

2) Symp. 8, 4 S. 179, 4 *ἁγνεία, ἄνω φέρουσα καὶ πρὸς ὕψος αἴρουσα.*

geschrieben und darin (in dem einen der beiden allein erhaltenen kurzen Fragmente) es ausgesprochen, dass das Martyrium etwas so Wunderbares und Erstrebenswertes ist, dass „der Herr, der Son Gottes“, selbst, es zu ehren, Märtyrer geworden (nach Phil. 2, 6), um auch mit diesem Gnadengeschenk den Menschen zu krönen, zu dem er herabgekommen (Meth. I, 349, 11 ff.). Ps. 66, 10 wird von M., im Anschluss an die Ueberlieferung, auf die Märtyrer bezogen, die zur Erlangung grösseren Rumes durch viel Trübsale gefürt werden und den warhaft olympischen Kampf kämpfen[1]). Aus dem Chor der ATlichen Märtyrer nennt er David, Abraham, Hiob, die drei Jünglinge. Sich selbst erbittet er in ergreifenden Worten das gleiche Los (De res. I, 56, 9 S. 175, 1 ff.), — der entscheidende Beweis, dass ihm das Martyrium obenansteht. — Um so bedeutsamer ist es, dass M. die Virginität dem Martyrium gleich achtet. Die Jungfrauen sind Märtyrer, Sieger über Begierde, Furcht, Trauer und alles Böse in dem gleichfalls warhaft olympischen Kampf der Keuschheit. Sie haben nicht nur kurze Zeit leibliche Schmerzen erduldet, sondern ihr ganzes Leben hindurch sich in jenem Kampf bewärt[2]). Daher empfangen sie auch den ersten Preis und gelangen an einen besseren Platz der Verheissung[3]); Gott wird sie voranstellen bei den Freuden des neuen Aeons (4, 5 S. 106, 1 ff.). Galt es für eine Prärogative der Märtyrer unmittelbar nach dem Tod zur Verherrlichung zu gelangen[4]), so erklärt M. von den Jungfräulichen, dass sie als erste mit den Blüten der Unsterblichkeit gekrönt werden sollen. Sofort nach ihrem Leben sollen Engel ihre Seelen auf jene Auen geleiten, wonach sie hier in der Ferne des leiblichen Lebens wallend verlangt[5]), denn dort schauen sie wirklich die Gerechtigkeit, Besonnenheit, Liebe, Warheit, Erkenntnis und die andern Pflanzen der Weisheit, deren Schatten nur auf Erden zu erblicken sind.

Die *ἁγνεία* ist somit die christliche Grundtugend. Aber immer wieder betont M., dass ware Keuschheit noch nicht die Reinerhaltung von fleischlichen

1) De res. I, 56, 2 S. 172, 17 ff. *δοκιμασθέντες διαρκῶς οἱ μάρτυρες ἐν ταῖς κατὰ τοὺς πειρασμοὺς τῶν βασάνων προσβολαῖς . . καὶ εὐκλεῶς . . διαθλήσαντες εὐχαριστοῦσι . . τῷ θεῷ, ὡς . . τὸν ἀληθῶς Ὀλυμπιακὸν ἀγῶνα νικῆσαι προθείς.*

2) Symp. 7, 3 S. 156, 5 ff. *ἐμαρτύρησαν γὰρ οὐ κατά τι μόριον χρόνου ἐν βραχεῖ καρτερήσασαι σωμάτων ἀχθηδόνας, ἀλλὰ διὰ παντὸς ἔτλησαν τοῦ βίου μὴ ἀποδειλιάσασαι τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλυμπιακὸν ἀληθῶς διαθλῆσαι τῆς ἁγνείας.*

3) Ebd. S. 157, 1 *ἀποφέρονται τὰ γέρα πρῶται τῶν ἄλλων εἰς τὸν ἀμείνω τῆς ἐπαγγελίας ἐκτασσόμεναι χῶρον.* Vgl. zuvor 156, 4 f. *πρῶτον τὸ τάγμα καὶ τὸν χορὸν τὸν ἅγιον αὐτῷ τῶν παρθένων ὥσπερ εἰς νυμφῶνα τὴν ἀνάπαυσιν τῶν καινῶν αἰώνων ἐφομαρτοῦντα συνεισελεύσεσθαι χρησμῳδεῖ.*

4) Tert., De an. 55 nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo . . privato excipitur hospitio. De res. 43 nemo . . peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum nisi ex martyrii praerogativa. Hipp., In Dan. II, 37, 4 *οὗτος γὰρ οὐκέτε οὐδὲ κρίνεται, ἀλλὰ κρινεῖ, μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει ἔχων.* Vgl. u. a. Kattenbusch, D. apost. Symb. II, 901 ff.

5) Symp. 8, 2 S. 175, 2 ff. *ὅθεν καὶ πρῶται τῶν ἄλλων μετὰ τὴν ἀνάκλησιν καὶ τὴν ἐντεῦθεν ἐκδημίαν αἱ ὀρθῶς καὶ πιστῶς παρθενεύσασαι τῷ Χριστῷ τὰ νικητήρια φέρονται τῶν ἄθλων . .· ἅμα γὰρ τῷ καταλεῖψαι τὸν κόσμον τὰς ψυχὰς λόγος ταῖς παρθένοις ὑπαντῶντας ἀγγέλους . . εἰς τοὺς . . παραπέμπειν λειμῶνας αὐτάς.*

Befleckungen ist, sondern dass alle Tugenden in ihr als ihrem Mittelpunkt zur Einheit zusammengefasst sein sollen. Sie erweist sich in der Beherrschung und Unterdrückung aller jener *πάθη* (Symp. 9, 4 S. 247, 7 f.), die durch die Reizungen der Sinne in dem Menschen geweckt werden. Durch die Sinne ist das Unvernünftige auch in die Seele eingedrungen. Seit die Seele ihre ursprünglichen Regungen verloren, sind „ungehörige Begierden" an deren Stelle getreten, „so dass auch der besonnene Mensch hier und da im Geist übertritt" (De sang. 6, 3 S. 335, 18 ff.), und hindern sie an der Richtung auf das Göttliche (Symp. 4, 2 S. 95, 8 ff.). Daher gilt es die Freiheit von den *πάθη* (Symp. S. 90, 8. 163, 5. 190, 2. 219, 7) und die volle Herrschaft der von der Tugend bestimmten Seele über das Farzeug ihres Leibes zu erringen. Neben das Streben nach Weisheit [1]) muss deshalb nach der negativen Seite das nach Besonnenheit als der entsprechenden Tugend treten. „Besonnenheit aber ist, zu haben einen gesunden (ganzen) Sinn und nicht bewegt zu werden von dem Schlimmen stürmischer Gedanken. Alle Uebertretung aber ist Krankheit der Seele . . Denn Gerechtigkeit ist Gesundheit, aber Ungerechtigkeit Krankheit. Daher wird die Seele und der Geist, nicht ausharrend die überfallenden Anläufe, nicht haben einen gesunden und gefestigten Sinn" (De cib. 5, 1. 2 S. 293, 36 ff.). Das tugendhafte Verhalten pflegt M. mit *σωφροσύνη* oder *δικαιοσύνη* zu bezeichnen, speciell die Jungfrauen sind *σωφροσύνης ἀχράντου θυγατέρες*. De creat. 1 S. 340, 31 f. zält er als Tugenden auf *ἁγνεία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* und *ἀλήθεια*.. Sonst nennt er (Symp. 8, 16 S. 221 f.) *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* oder (ebd. 8, 3 S. 175, 10) *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*, *ἀγάπη*, *ἀλήθεια* und *φρόνησις*, gleich darauf (S. 177, 1) *σωφροσύνη*, *ἀγάπη*, *σύνεσις*. Der inwendige Schmuck der gottverlobten Seelen sind die Steine *τῆς ἐλευθερίας*, *τῆς μεγαλοφροσύνης*, *τῆς σοφίας*, *τῆς ἀγάπης* [2]). Im Gegensatz zu diesen Kennzeichen seelischer Gesundheit nennt er (De lepra 5, 1 ff. S. 312, 1 ff.) als Krankheiten der Seele vier Hauptarten, die aber ihren Ursprung in Einer Quelle des Bösen haben [3]): die *ἡδονή* — der *οἶσθρος πρὸς τὰς συνουσίας* —, die Furcht, ferner Neid und Trauer, endlich den Zorn; änlich 6, 1 S. 313, 23 ff. 1. *ἡδοναί*, 2. *ὀργίζεσθαι* und *τύφος*, 3. *καταλαλεῖν*, *ὑπόκρισις* und *δειλία*, 4. *λύπη* und *φθόνος* (vgl. auch z. B. Symp. 8, 2 S. 173, 3 *ἡδοναί*, *λύπη* und *πόνοι*; ebenso 7, 3 S. 156, 8 f. *ἡδοναί*, *φόβοι* und *λῦπαι*, 8, 1 S. 171, 4 *ἡδονή* und *λύπη*, 8, 16 S. 219, 7 f. *πάθους*, *ἡδονῆς* . . *καὶ λύπης*). Die vier Hauptlaster der Stoiker bezeichnet also auch M. als solche. Symp. 8, 13 S. 206, 6 ff. macht er namhaft *ἡ ἀκρασία καὶ ἡ τρύφη* (dagegen *σωφροσύνη*), *ἡ δειλία καὶ ἡ θρύψις* (dagegen *τὸ μαρτύριον*), *ἡ ἀπιστία καὶ ἡ ἄνοια*; als Hörner des Drachen zält er S. 207, 6 ff.

---

1) Vgl. hierfür auch Symp. 1, 1 S. 14, 5 f. 15, 4 ff. *χρὴ οὖν τὴν παρθένον ἀεὶ . . εἰς σοφίαν ἐμπρέπειν*, wärend der *μικρολόγος φύσις* es nicht gebürt *μαθημάτων θείων κοινωνεῖν*.

2) Vgl. auch Symp. S. 167, 8 f., wo als Schmuck der *σάρξ* Christi genannt wird *οἷον ἁγνείας, φρονήσεως, πίστεως, ἀγάπης, ὑπομονῆς*, S. 286, 15 ff., wo er begrüsst wird *ἀγάπη, χαρά, φρόνησις, σοφία, λόγε*; nach S. 72, 4 f. sind *σύνεσις* und *ἀρετή* Fleisch und Bein der Weisheit.

3) De lepra 5, 2 S. 311, 28 ff. *ταῖς ἀρχεκάκοις καὶ βλαβοποιοῖς τετράσιν ἀπεικάζων νόσοις τῆς ψυχῆς τὰς λέπρας, ὥσπερ ἀπὸ μιᾶς ἐκχεομένης πηγῆς . . τοῦ πονηροῦ*.

πορνεία, μοιχεία, ψεῦδος, φιλαργυρία, κλοπή im Gegensatz zu dem in den zehn Geboten Befohlenen. Ebenso S. 222, 2 *μοιχεῖαι . . καὶ κλοπαὶ καὶ ὀργαὶ καὶ φόνοι.* Symp. 11, 1 S. 279, f. nennt M. *ἐπιθυμίαι* (*ἡδοναί*), Stolz (*φυσιούμενος* . ., *ὑβρίζων ὑψηλοφροσύνῃ, τῷ . . τὴν . . καρδίαν τύφῳ σίνεσθαι καὶ φιλοκρατίᾳ*), Geldliebe; Symp. 5, 4 S. 119, 8 *τῦφος . . καὶ ὀργή*, 5, 5 S. 123, 3 f. *ἀπὸ ζήλου καὶ ὀργῆς· . . ἀπὸ ἄσης . . ἔρωτος . . ἀκρασίας.* Wie die Tugenden die Pflanzen der Weisheit sind, so geht das Böse aus der *ἄνοια* hervor und wird in ihr zusammengefasst [1]).

In dem Menschen ist gegenwärtig ein doppelter Trieb, der eine durch den Leib, der andere durch die Seele bestimmt, der des Bösen und der der Tugend [2]). Jener ist auf das Irdische gerichtet und fesselt an das gegenwärtige Leben. Durch die Lüste beschwerend hindert er jeden Aufschwung der Seele [3]), erfüllt sie mit Trauer und Mühsalen, macht ihr die irdischen Güter wertvoll: Reichtum, Ehre, Ehe, und fürt durch Leidenschaft (*τῇ τοῦ πάθους ἐπιθυμίᾳ*) zur Unreinheit und Hingabe an wilde Begierden. Dagegen heisst die Tugend vielleicht so, weil sie zum Himmel erhebt (ebd. S. 172, 9 f.), denn auf den Flügeln der Besonnenheit trägt sie schon in der Welt aus dieser Welt hinaus und versetzt im Gegensatz zu einem Leben nach unserer Natur (*κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν* Symp. 8, 1 S. 174, 8) in ein nach Sinn und Streben engelgleiches (s. o. S. 132). Ueber den Menschen entscheidet, ob er, nur auf das Gegenwärtige bedacht (ebd. 6, 3 S. 138, 6 f.), durch die Sinne dem Bösen Eingang gewärt, oder sie als Pforten der Weisheit rein bewart [4]). Der warhaft Fromme schätzt dieses Leben und seine Güter gering, hat seinen Sinn aufwärts gerichtet [5]) und dürstet „nach dem Ausgang aus dieser Welt" (De lepra 18, 4 S. 329, 12). Des Christen Leben ist daher ein Kampf gegen die Begierden. Am Schluss des Symposion erörtert M. (s. o. S. 27) noch die Frage, ob es vorzüglicher sei, von Begierden überhaupt nicht angefochten werden, oder in diesen Anfechtungen zu überwinden. Zunächst scheint das Erstere sich als das Vorzüglichere zu empfehlen, weil so auch jede Befleckung von der Begierde vermieden wird. Schliesslich aber gelangt M. doch zu dem Ergebnis, dass die Seele die bessere ist, die sich gegenüber den Leidenschaften und Begierden siegreich bewärt hat.

Diese Bewärung aber geschieht, ebenfalls der stoischen Ethik entsprechend, vornehmlich durch williges Ertragen der von Gott verhängten Leiden, insbe-

---

1) Symp. 8, 3 S. 176, 2 *τῆς σοφίας ἄνθη καὶ φυτά.* — Symp. 4, 2 S. 96, 2 *τοῦ τῆς ἀνοίας . κύματος.* Adv. Porph. 5 s. o. S. 81 A. 4.

2) Symp. 8, 17 S. 230, 2 ff. *δύο γὰρ κινήσεε ἐν ἡμῖν ἐστόν· ἐπιθυμία πεφυκότε σαρκὸς καὶ ψυχῆς . ., ἡ μὲν γὰρ ἀρετῆς, ἡ δὲ κακίας.*

3) Ebd. 8, 1 S. 172, 7 ff. *χαυνωθέντων αὐτοῖς καὶ χαλασθέντων τῶν τόνων, καθ' οὓς ἡ τῶν πτερῶν τῆς σωφροσύνης συγκρατεῖται φύσις, κουφίζουσα τὰ κάτω νεύοντα περὶ τὴν φθορὰν τῶν σωμάτων.* Vgl. das *βρίθειν κάτω* oder *εἰς* (*ἐπὶ*) *γῆν* Symp. S. 101, 2. 143, 5. 174, 8. 179, 5. 195, 7.

4) Ebd. 6, 3 S. 139, 1 f. *αἰσθήσεις* . ., *ἃς οἱ πλεῖστοι σοφίας προσηγόρευσαν πύλας.*

5) Ebd. 8, 10 S. 195, 7 f. *τοὺς ἄνω νεύοντας καὶ . . ἄνω βλέποντας.* 8, 4 S. 179, 3 *ὀλίγα φροντίσασαι τοῦ βίου.* S. 179, 4 ff. o. S. 132, De cib. 5, 7 S. 294, 39 f.

sondere durch freudiges Erdulden des Verlustes der „vermeintlichen“ irdischen Güter. M. liebt es den Segen der Prüfungen hervorzuheben. Sind sie Züchtigung für frühere Sünden, so erleichtern sie das zukünftige Gericht (De cib. 2, 2 S. 291, 15 ff.). Wenn Erprobung, wie bei den heiligen Männern, so soll dadurch, dass wir uns „kräftig und mannhaft gegen die Leiden“ bewären, unser „Glaube kund“ werden; Gott hat uns dann zu leiden gewürdigt (ebd. S. 291, 18 ff.). „Nicht als eine kleine Bitte erbittet sich der Prophet — Ps. 26, 2 — den Preiskampf des Traurigen“. Den Segen der Anfechtungen und des Leidens rümt der Apostel; dagegen hat Israel in der Wüste, das „wegen geringer Mühsal sich von Gott abgewandt“, sich um die Verheissung gebracht (ebd. 2, 3 f. S. 291, 22 ff.); s. o. S. 44). „Daher werde es uns nicht tadelnswert, noch möge uns jemand trennen von der Liebe der Weisheit wegen der Mühsal oder einer andern Ursache“ (2, 5 S. 291, 41 ff.). Nur Leiden fürt zum geehrt Werden“ (3, 1 S. 292, 5 f.). Wie der Ackersmann nicht gleich mit dem Pflügen das Sprossen der Saat verlangt, wie der in Stürmen bewärte Steuermann der bessere ist (vgl. Symp. 297, 8), so „muss, wer die grossen Gaben Gottes schmecken will, auch viel Leiden annehmen“ (De cib. 3, 2. 3 S. 292, 6 ff.). Nur wer als Kundiger und Kräftiger ungehemmt durch alle Hindernisse „die üble Fart ausgehalten“, gelangt in den Wettkämpfen siegreich ans Ziel (3, 3). M. verweist auf Beispiele des Leidens und der Geduld im Alten und Neuen Testament[2]). Wer die ware Weisheit erlangt hat und nach dem Himmlischen verlangt, muss Anfechtungen gewärtigen, aber der enge Weg fürt „in grosse Weite und Licht“ (4, 2 f.). „Denn so ist uns die Ordnung zu empfangen das ewige Leben und jene Kränze, die nicht welken“ (4, 4). In diesem Leben, das „sehr gering ist und nichts des Warhaftigen hat“, ist Trübsal das Merkmal des Volkes Gottes (4, 5 f.). Unter Trübsalen gleich den Aposteln ausharrend, werden wir mit Hiob inne, dass jene zu unserer Gerechtigkeit gesandt sind (5, 2. 3). Was der Dünger den Pflanzen, das ist die Anfechtung für das Wachstum der Gerechtigkeit und aller Tugend (5, 4); darum sass Hiob auf dem Dünger „wie im Palast des Kaisers“ und harrte mit Geduld der Offenbarung (5, 5). Also Verlust des Vermögens, Krankheiten, Verleumdungen, die zu verscheuchen ja auch nicht in unserer Macht steht, nehmen wir an mit Geduld, sinnend das, was droben ist (5, 6 f.).

Aenlich wie hier in De cibis weiss M. in De vita den Gewinn des Leidens zu schildern. Unvernünftig ist es, wo wir doch „den Rat Gottes zu ändern“ nicht vermögen, nicht „das Zufallende“ anzunehmen; man trifft dadurch sich

---

1) Symp. S. 294, 3 τοῦ ἐπιϑυμοῦντος ὁ μὴ ἐπιϑυμῶν κρείσσων ἐστί.

2) De cib. 3, 4 ff. S. 292, 19 ff. Wenn du „dem das Gute liebenden und besonnenen und bruderliebenden <Joseph>“ „wegnimmst jenes ganze Erdulden“, „so nimmst du ihm alle Mannheit und Tugend weg. Ebenso auch David, wenn du <ihm> wegnimmst Sanftmut und Geduld, nimmst du ihm sein ganzes Gutsein weg“. Von Daniel gilt das Gleiche, und ebenso bewundern wir an Moses am meisten seine Geduld. „Wenn du ihm jenes alles wegnimmst, nimmst du ihm seine Tugend“. „Elias und Jeremias und Jesajas und Elisa“ und die Apostel, die „die ganze Erde und das Meer durchwandert“, haben sich ausgezeichnet eben durch dies Erdulden grosser Mühsal.

selbst mit der Plage „der Trauer“ und wird dereinst „die Strafe des Ungehorsams von Gott empfangen“ (1, 4). Wechsel und Veränderung charakterisiren das Leben des Menschen, aber dieser unterwirft sich freiwillig denselben (1, 5 ff.). In der Weise der Stoa begründet M. mit dem Wechsel der Jareszeiten und der Witterung, manchen beschwerlich, aber doch notwendig, mit den Veränderungen aller Sterne am Himmel, mit dem Eilen des Wassers aus der Quelle und weiterhin, dass auch der Mensch, ob „reich oder arm oder König“ nicht „unveränderliches Verbleiben“ lieben darf, sondern durch Beobachtung der Veränderungen im Leben der Menschen ein Verständnis gewinnen soll für „die Geheimnisse unseres Lebens“ und lernen, Gottes bestimmendem Willen „zu gehorchen, zu folgen und nicht zu widerstreben“ (4. 5, 1 ff.). Ebenso weist er gleich dem stoischen Ethiker hin auf die Beispiele des Gehorsams in den menschlichen Verhältnissen (auf den des Schiffers gegen den Steuermann, des Kriegers gegen den Feldherrn), wie im Verhalten der Tiere („der Stier geht unter dem Joch und das Ross wird durch den Zügel gehalten“). Wie sollte da der Mensch nicht freudig „das vom Himmel Kommende annehmen“ und sich freuen „als würdig geworden des Befehls Gottes (2, 2 f.). Nicht das Angenehme, Lust Bereitende gereicht uns zum Guten, vielmehr bringt Lust den Tod (2, 5). Dagegen Mühen und Leiden festigen wie den Leib, so die Seele, und durch sie wird der „Geist des Menschen zu hohem Begehrenswerten“ geschickt gemacht (3, 1). „Das Nützliche betrübt“, wärend „das Lust Bereitende Schaden bereitet“ (3, 2). Eine Schule ist das Leben. Aus Mühsalen erwächst Tugend. Durch das „Nichterfaren des Nützlichen und Nichtschauen der zukünftigen Güter“ reift „eine süsse und selige Frucht“ (3, 3). In der Hoffnung allmälicher Genesung erträgt der ärztlich Behandelte willig Leiden. Ebenso unterzieht sich der Athlet Mühsalen und Leiden, erträgt Entbehrungen, flieht „das Lust Erregende“, „damit er durch Siegespreise sein Vaterland kröne“ (3, 3 f.). Zwar sieht man nicht in gleicher Weise, wie jede Anfechtung „den Leidenden unsichtbar zukünftigen Nutzen schafft“, aber dennoch weiss es der Kundige im Glauben und erkennt, dass das Gott Wolgefällige auch uns nützlich ist (3, 6 f.). Sollen wir doch auch die uns geraubten Lieben ewig wieder haben (7, 7). Als Geschöpf und Bild Gottes hat daher der Mensch in der Züchtigung Gottes Liebe zu erblicken, die für Sünde straft oder vor ihr bewaren will (5, 4), und dessen gewiss, dass er überall „die Fusstapfen Gottes“ findet, hat er zu folgen „one Furcht durch Wasser und Wind und Wald, vertrauend dem rechten Weg“ (5, 5). Auch schwere und traurige Widerfarnisse geschehen nicht one Gott; daher gebürt sich, statt zu bedauern, vielmehr zu suchen „die Ursache des Geschehenen, damit das Kommende dadurch wol verstanden werde“. So wird, wer lernen will, erkennen, „dass der Wille Gottes ist, dass die Gläubigen von ihm annehmen, was er zugelassen“ (5, 6 f.)[1].

---

1) Vgl. zu Hiob 40, 3 S. 353, 37 ff. *τούτου τοῦ ῥητοῦ ὡς χρησίμου μνημονεύομεν, ὅταν κρίνῃ ὁ θεὸς παθεῖν τι ἡμᾶς, τέκνον ἀποβαλεῖν, ἀρχὴν ἀπολέσαι, νοσῆσαι κατὰ τὸ σῶμα, ὅ τι δήποτε τούτων ὑποστῆναι· οὐδὲν τούτων οἷόν τε ἐστὶ παθεῖν ἡμᾶς, μὴ κρίνοντος τοῦ θεοῦ.*

Speciell handelt es sich in De vita um den Verlust irdischer Güter, die Veränderung von Reichtum zur Armut. Gerade in dem Erhabensein über den Besitz oder Mangel irdischer Güter erweist sich unsere höhere Würde gegenüber allem unsertwegen Geschaffenen und die Herrschaft über dasselbe; dass wir weder „ob der Menge des Reichtums uns zu sehr“ „erheben, noch gegenüber dem Wenigen an Zeitlichem keine Geduld“ „haben; denn es ist unvernünftig Knechte der Dinge zu sein, über die wir Macht empfangen haben“. Vielmehr im Reichtum halten wir diesen für gering und Armut sehen wir an als uns zur Uebung in der Enthaltsamkeit gegeben (1, 2 f. S. 63, 14 ff.). „Allzu reiche Narung und reiche Ernärung schwächt den Menschen“ und macht ihn „untauglich zum Gehorsam gegen den Befehl Gottes“ (2, 6). Zwar hat der Herr die Güter dieser Erde geschaffen, aber er hat sich geweigert ihr Herr zu sein und hat „dem bösen Geist“ „die Gewalt des Zeitlichen“ anheimgegeben. Dieser aber gibt nun die irdischen Besitztümer „den Seinen, die alles jenem Eignende sinnen“ (7, 5 S. 68, 27 ff.). Der Herr dagegen hat sich entäussert, das Armsein erwält und die Armen, nicht die Reichen selig gepriesen (7, 1 f.). Für uns eine Manung nicht den Schatten der gegenwärtigen Güter, sondern die zukünftigen und unvergänglichen zu lieben (7, 3 ff.). Wer sich an das Gegenwärtige als das Bleibende hält, verliert beides. Nur zum „Brauchen“, nicht zum „Besitzen“ ist das Zeitliche gegeben (6, 1). Eben das Vergehen desselben zeigt, dass es nur wie ein nächtlicher Traum ist, „dessen Einbildung erwiesen wird beim Eintritt des Tages“ (6, 3). Wer aber nach den warhaftigen Gütern begehrt, deren Abbilder nur die irdischen sind, der wird sie empfangen (6, 4 f.). Purpur und Scharlach und gefüllte Speicher stillen nicht die Seele des Durstenden, auch die ganze Welt hilft uns nichts, wenn die Seele hinweggeht (6, 6). Da wir den schmalen Weg wandeln, ist Verlust des Vermögens Gewinn (7, 6 f.). — Auch in De lepra betont M., dass der Herr den Reichtum Dornen verglichen und das Gebot, sein Vermögen zu verteilen, als das grössere bezeichnet, und dass der Apostel den Reichtum einen Fallstrick des Todes genannt (17, 3 S. 328, 10 ff.). Das Zeitliche gebürt uns zu verachten, es ist Trug, für sich unnütz; sind doch Gold, Silber, Perlen nicht im Stande den Hunger zu hindern oder den Tod eines Kindes weichen zu machen (ebd. 17, 5). Niemand vermag ein einziges Haar sich hinzuzufügen, dagegen werden die Vögel satt one zu säen, die Blumen geschmückt, „wärend niemand ihnen ein Kleid webt“ (ebd. 17, 6. 7). — Namentlich an den Bischöfen rügt M. hier (neben Lieblosigkeit und Streitsucht) besonders das Trachten nach den irdischen Gütern, Erfülltsein von den Sorgen der Welt und Schwelgerei (17, 1 f. 5. 18, 1). — Nach dem Symposion ist ware *ἁγνεία* nur, wo Geringachtung der irdischen Güter; denn vor ihr ist aller Reichtum nur wie ein wenig Sand (11, 1 S. 280, 5 ff.).

Wer aber „will vollenden das Gebot des Himmels und zum Ziele füren das Gesetz des Heils“ — so erklärt M. am Schluss von De vita (8, 3) —, der wird, durch die Fürung seines Lebens dazu erzogen, bereit sein auf Verehelichung zu verzichten und das Seine hinzugeben, um dem Armen zu dienen mit Kleidung

und Narung, und sich der Kranken und Gefangenen anzunehmen. Verzicht auf die Ehe und Werke der Barmherzigkeit in Hingabe seines Gutes sind also der Zweck der göttlichen Lebensfürung und der eigentliche Erweis christlicher Vollkommenheit. Die Ehe ist berechtigt und das Irdische als Gottes Werk anerkannt. Aber das ware Christentum kommt doch erst in einem der Weltentsagung geweihten Leben zur Verwirklichung. Weil erst durch Christus der Mensch vollkommener Mensch geworden, ist die erst durch Christus gebrachte Jungfräulichkeit das Vollkommenheitsideal. Erst in ihr gelangt der zum Bilde Gottes geschaffene Mensch auch zum Sein *καθ' ὁμοίωσιν* Gottes [1]). Und diese Gottänlichkeit wird nur erreicht durch die Nachamung des irdischen Wandels Christi [2]). Eben dies daher der Zweck der Menschwerdung Gottes uns ein göttliches Lebensbild zur Nachamung vor Augen zu malen [3]). Diese Vollkommenheit wird von Gott geschenkt und gewirkt. Freilich bleibt (entsprechend der Wertung der Willensfreiheit bei M.) des Christen Lebensbetätigung sein Werk. Gott „will, dass der Mensch nicht umsonst gerettet werde“ (De vita 2, 5 S. 64, 21 f.), er will keine schweisslose Errettung (*ἀνιδρωτὶ σωθῆναι* De res. II, 5, 2 S. 198, 15 f.), und nur wer sich durch gute Handlungen eine Aufnahme bereitet und nicht bloss von ihnen erfunden wird, wird das nicht mit Händen gemachte Haus des ewigen Lebens überkommen [4]). Aber die Festigung des Entschlusses zu der die ware Frömmigkeit in sich befassenden *ἁγνεία* gibt doch nur die Liebe zu Gott, und diese bis ans Ende zu bewaren und zu bewären schenkt doch nur Christus selbst [5]). Ware Jungfräulichkeit findet sich daher auch nur bei wenigen (Symp. 11, 1 S. 279, 3 f.), weil nur bei g a n z e r Hingabe an Gott. Eine nur teilweise Hingabe ist überhaupt keine [6]). In der Verbindung von Trachten nach Gotteserkenntnis und Lösung von der Welt ist erst die vollkommene Christlichkeit gegeben, und sie erscheint in der waren Jungfräulichkeit zur Einheit zusammengefasst. In ihrem religiösen Charakter wird sie auch durch die entsprechende Forderung gekennzeichnet, dass die Geburt Christi in den Herzen der Gläubigen sich wiederhole, und dass diese gebildet werden „durch den Son Gottes mit Geduld, Demut und Liebe“ (De lepra 18, 4 S. 329, 10 f.). „Es muss ein jeder von

---

1) Symp. 1, 4 S. 23, 4 f. *τὸ δὲ παλαιὸν οὐδέπω τέλειος ὁ ἄνθρωπος ἦν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ τέλειον οὐδέπω χωρῆσαι, τὴν παρθενίαν, ἴσχυεν. ἔτι γὰρ ἔχρηζε, κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς, καὶ τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἀπολαβεῖν.*

2) Ebd. S. 24, 2 ff. *καθ' ὁμοίωσιν γὰρ ἀκριβωθῆναι τότε πάρεστι θεοῦ, ὁπότε δὴ τοὺς αὐτοῦ χαρακτῆρας τῆς κατὰ ἄνθρωπον πολιτείας . . ἐν ἑαυτοῖς . . ἐκτυπωσάμενοι ἀσινεῖς κατέχωμεν.*

3) Ebd. S. 24, 5 f. *ταύτῃ γὰρ ἡρετίσατο τὴν ἀνθρωπίνην ἐνδύσασθαι σάρκα θεὸς ὤν, ὅπως ὥσπερ ἐν πίνακι θεῖον ἐκτύπωμα βίου βλέποντες ἔχωμεν καὶ ἡμεῖς τὸν γράψαντα μιμεῖσθαι.*

4) De res. II, 15, 6 f. S. 224 f. Vgl. S. 225, 2 f. *τὰ πρὸς εὐποιίαν τὰς ψυχὰς ἡμῶν ὑποδέξονται ἀγαθοεργήματα.*

5) Symp. 4, 6 S. 107, 2 ff. *ἡ . . συσφίγγουσα τὴν πρόθεσιν τῆς ψυχῆς εἰς ἁγνείαν ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ἀγάπη, ἣν ἐμοὶ . . Ἰησοῦς . . μέχρι τέλους τηρῆσαι παράσχοι.* Vgl. auch bes. Symp. 11, 1.

6) Symp. 5, 2 S. 110, 4 ff. *ὁ γὰρ κατά τι μόριον φυλασσόμενος καὶ προσέχων, κατά τι δὲ περισπώμενος καὶ πλημμελῶν ὅλος οὐκ ἀνάκειται θεῷ.* S. 115, 6 f. *ἀνατιθέναι . . ἑαυτὸν τελείως θεῷ.* S. 116, 9 f. *καὶ ἐν τῷ σώματι καὶ ἐν τῷ πνεύματι ἁγιάζηται.*

uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, das von der reinen Jungfrau kam, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns". „Daher weder die, welche bekennen, dass Christus ins Fleisch komme, aber sündigen, ⟨sind⟩ die Lobenswerten, noch die nicht sündigen, aber nicht die Fleischwerdung Christi bekennen ⟨sind⟩ Tüchtige. Diese aber ⟨sind⟩ die Lobenswerten, die sowohl den inneren Menschen schmücken mit Rechtgläubigkeit als den äusseren mit guten Werken, . . als die das Himmlische sinnen" und „keine Begierde annehmend. So wird bewart die Ordnung der Schrift. Denn das von allen Leidenschaften reine und mit Christus in den Baum des Lebens hineingepfropfte Fleisch ist ferner nicht Fleisch, sondern Wonung Gottes" (De sang. 8, 3 ff. S. 337, 29 ff.). Dies bezeichnet M. als die ganze Frömmigkeit und spricht damit sein christliches Lebensideal aus. Für ihn ist nicht minder als für Origenes (o. S. 126 f.) der asketische Weise das Ideal. „Denn nicht ist etwas Geringes die Seele eines Weisen, die überall in sich hat helle Gedanken, ware Erkenntnisse, leuchtende Taten, so dass Gott durch sie gepriesen wird" (De sang. 7, 7 S. 336, 37 ff.). Nur die rechte Erkenntnis ermöglicht das Leben des Asketen und macht es erst wertvoll[1]). Zeigt dies das ganze Symposion, so doch zugleich, dass für M. der Ton in anderem Mass auf der Askese liegt als für Origenes. Wie er eine vorab der Verteidigung der kirchlichen Orthodoxie gewidmete Erkenntnis verficht, so ist ihm eine den kirchlichen Boden bewarende asketische Lebensgestaltung das Ziel des Erlösungswerkes Christi, und hat er dem Mönchtum durch seine Charakterisirung der Seele des warhaft Gläubigen als der auf die irdische Ehe verzichtenden Braut Christi den Weg bereitet.

IV. Die Schrift, die Philosophie und die kirchliche Ueberlieferung in ihrer Bedeutung für die Theologie des Methodius.

1. Die Schrift.

Wie Origenes ein Schrifttheolog sein will, so sind auch für M., obwol er Naturbeobachtung und Philosophie zu schätzen weiss, die eigentliche Quelle warhafter Gotteserkenntnis die *κυριακαὶ γραφαί*[2]). Sie werden von ihm in der Regel einfach als *ἡ γραφή* oder *αἱ γραφαί*, wol auch als *θεῖαι γραφαί* oder *αἱ ἁγίαι γραφαί* bezeichnet[3]). Dass im Sprachgebrauch *ἡ γραφή* stärker am Alten Testa-

1) Vgl. Symp. 9, 4 S. 247, 7 f. *τὴν ἄσκησιν τῶν θείων μαθημάτων, οἷς ἐκκαθαίρεται . . ψυχὴ νικῶσα τὰ πάθη.* S. 248, 3 f. *ὁ νοῦς . . ὀξυδερκεῖ πρὸς ἀλήθειαν.*

2) De res. I, 62, 2 ff. S. 186, 8 ff. *ἰατροί . . ἀλλὰ καὶ ὁ Πλάτων . . Μωυσῆς ὁ μακάριος· ἥκομεν γὰρ καὶ ἐπὶ τὰς κυριακὰς ἤδη γραφάς.*

3) In den nur slavisch erhaltenen Abschnitten lässt sich *γραφή* und *γραφαί* des Originals nicht unterscheiden, da beides mit der Pluralform knigi übersetzt wird. Soweit der Urtext erhalten, kommt die Form *ἡ γραφή* etwas weniger als die *αἱ γραφαί* vor (etwa 23 : 29); gelegentlich

ment haftet, ist nur natürlich; aber gerade auch die Paulusbriefe werden als *γραφή* behandelt und bezeichnet [1]). Ihnen gilt mit der Satz De resurr. I, 48, 1 *ὅτι μηδεμία ὑπεναντίωσις ἢ ἀτοπία ἐν τοῖς θείοις λόγοις*, und auf Paulus in 2 Cor. 4, 10. 5, 8 und 1 Cor. 15 beziehen sich die Worte De res. II, 16, 12 „Sehr gefarvoll ist, von einem solchen Mann, in welchem Christus gesprochen hat, zu sagen, dass er sich Widersprechendes sagt", und II, 17, 4 „da wir (sonst) wie lächerlich erscheinen, sagend, der Apostel rede sich Widersprechendes". Die „Schrift" ist für M. eine einheitliche und principiell gleichartige Grösse. Ist die Unterscheidung der beiden Testamente De res. I, 56, 5 [2]) nicht auf die Schriften bezogen

---

heisst es auch *αἱ ἅγιαι γραφαί* Symp. 1, 1 S. 10, 6 oder *αἱ θεῖαι γραφαί* Symp. 4, 3 S. 99, 5, *θεία γραφή* De aut. 17, 3 S. 50, 6, *οἱ θεῖοι λόγοι* De res. I, 48, 1 S. 155, 10. Die Citationsformel ist wol auch *λέγει δέ τις θεία φωνή* De aut. 17, 4 S. 50, 10 f., oder „der prophetische Geist rufend" De res. I, 8, 4 S. 78, 10. — Im übrigen ist die Weise der Einfürung keine eigentümliche. Symp. S. 122, 2 *Μωυσῆς ὑφηγεῖται διαγράφων*; Meth. I, 229, 10 „der selige Moses"; 236, 6 *ὁ θεόλογος Μωυσῆς*; oder Symp. 52, 8 *ἡ . . λέξις τῆς Γενέσεως οὕτω φησί*; Symp. 234, 2 *ἐν τῷ Λευιτικῷ* (ebenso Symp. 13, 7 f. 141, 6. 238, 5) *παρίστησι*; Symp. 116, 3 *τὸ . . ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς νομοθετούμενον* (vgl. auch Meth. I, 334, 19 „Moses"); Symp. 260, 5 *ἐκ τῆς παλαιᾶς . . διαθήκης . . τοὺς Κριτάς*; Symp. 13, 5 *ὁ Δαυίδ* oder Meth. I, 112, 3 f. *ὁ προφ. ἔφη . . ὁ Δαυίδ*; *ὁ ψαλμῳδὸς μαρτυρεῖ* Symp. 155, 4; Meth. I, 174, 6 f. *Δαυίδ . . φησί*; 76, 23 „Das in den Psalmen Gesagte", „der Proph. in d. Psalm" 299, 16; Meth. I, 103, 5 „im 87. Psalm"; 173, 10 *ἐν τῷ ρκγ'. ψ.*; 333, 10 „im 73. Ps."; 334, 9 „in den Ps."; Symp. 150, 6 *ἐν τῷ τῶν ᾀσμάτων Ἄισματι*, vgl. 245, 2; Meth. I, 246, 15 „es singt . . einer von den heiligen Mysten (Eccl.)"; Symp. 105, 6 *Ἡσαΐας ὁ προφήτης παρεγγυᾷ . . λέγων*; 99, 8 *ἐν Ἡσαΐᾳ*; Meth. I, 154, 2 *καὶ ὁ Ἡσαΐας*; „bei dem Proph. Jes." 326, 21; Symp. 20, 5 *ὁ δὲ Ἱερεμίας*; 61, 4 f. *ὁ προφ. Ἱερ. . . λέγων*, 114, 8 . . *φησίν*; 177, 7 f. Meth. I, 74, 12 f. . . *λέγει*; 145, 3 f. . . *παρεγγυᾷ*; Symp. 134, 7 f. . . *παρίστησι*; Symp. 106, 9 *λεγόμενον ἐν Ἱερ.*; „Jer." Meth. I, 306, 8, „der selige Jer." 313, 2; Symp. 172, 5 *Ἰωὴλ ὁ προφ. εὐαγγελίζεται λέγων*, Symp. 102, 4 *ὁ προφ.* (Amos) . . *φησί*; Meth. I, 329, 1 f. „d. hl. Geist durch Micha den Proph."; Symp. 275, 6 *ὁ Ζαχαρίας παρίστησι λέγων*; Meth. I, 326, 24 „Sach. d. Proph."; Symp. 21, 7 *ἐν τῇ πανάρετῳ . . Σοφίᾳ* (*φησι* S. 47, 6) . . *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοιαῦτα μελῳδεῖ*; Meth. I, 160, 4 *φησὶν ἡ Σοφία*; 152, 7 *ἡ Σοφία συνίστησιν*; Symp. 35, 5 *ἡ λέγουσα γραφή* (Sapientia); Meth. I, 163, 10 *διὰ Σολομῶνος . . ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Σοφίᾳ*; 173, 3 *ὁ Σολομὼν ἀναφθέγγεται*; Symp. 21, 4 f. *εἰσάγεταί τις . . λέγων* (Sirach); *ὁ σοφὸς Σειράχ* Meth. I, 103, 3. 306, 41. — Symp. 10, 8 *ὁ κύριος . . ἐν εὐαγγελίοις παρεγγυᾷ*; 14, 4 *ὁ κύριος ἔφη*; Symp. 112, 2 *ὁ κύριος . . ἐν εὐαγγελίοις κελεύεται Ἰησοῦς Χριστός*; Meth. I, 160, 11 *ὁ εὐαγγελιστὴς ἐπεσημήνατο*; Symp. 30, 1 *ὁ κύριος ἐδίδαξεν . . λέγων*; — Symp. 75, 4 *καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι ἡ ἱστορία περιέχει*; — Symp. 49, 2 *ὁ Παῦλος*; 68, 3 *ὁ Παῦλος ἐδίδαξε λέγων*; 144, 5 *Π. παρεγγυᾷ . . λέγων*, 15, 2 Meth. I, 310, 33 *ὁ μακάριος Π.*, Symp. 155, 8 *Π. διαγράφει*, 191, 8 *Π. . . διδάσκων φησί* (I, 75, 31); 48, 2. 74, 2 *κατὰ τὸν ἀπόστολον*; 75, 3 *κ. τ. ἀοίδιμον Π.*, 52, 1 f. *ὁ πνευματικώτατος κ. σοφὸς ἀνήρ, τὸν Π. λέγω*; 80, 4 *ὁ ἀπόστολος ἐπένευσε*; 89, 2 *τὴν παραίνεσιν τοῦ Π.*; Meth. I, 87, 23 „spricht d. Ap."; 83, 1 „wie P. sagt"; 182, 5 *ὁ Π.*, 271, 27 *ὁ σοφώτατος Π.*; 230, 10 *ὁ ἀπόστολος* (vgl. 229, 29. 210, 13); Symp. 116, 7 *φησι* (1 Cor.); 120, 5 *γέγραπται γὰρ οὕτως*; Symp. 91, 6 *λαβέτω . . τὴν πρὸς Κορ. ἐπιστολήν*; — Symp. 25, 5 *ὁ χριστόληπτος ἡμῖν παρέστησεν ἐν βιβλίῳ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννης λέγων*; 131, 7 *Ἰωάννης ἐμήνυσε*, 146, 6 *Ἰ. . . αἰνίσσεται*; 181, 3 *τὴν Ἀποκάλυψιν ὁ Ἰ. ἐξηγούμενος λέγει*; 246, 1 *φησὶν ὁ προφήτης*; Meth. I, 246, 26 *ὁ μακάριος Ἰ.* — Sonstige Formeln sind Symp. 73, 2 *κατὰ τὸν προφήτην*; Meth. I, 169, 5 *τὰ λεχθέντα*; Symp. 120, 5 *γέγραπται γὰρ οὕτως*; 109, 4 *ἔχει τὸ ῥηθὲν οὕτως*; Symp. 137, 9 *τὸ λεγόμενον*; Meth. I, 161, 9. 163, 3 f. *κατὰ τὸ γεγραμμένον*.

1) Vgl. z. B. De res. I, 42, 1 S. 141, 3. 48, 1 S. 155, 10 ff. 58, 1. 3. 7 S. 178, 1. 14 180, 9.

2) Ebenso zu Hi. 9, 5 S. 350, 7 *Χριστὸς δὲ παλαιοῖ τὴν πρώτην διαθήκην*.

(indem vielmehr die Märtyrer τῆς διαθήκης τῆς καινῆς und τῆς παλαιᾶς neben einandergestellt werden), so gilt doch das ἐκ τῆς παλαιᾶς . . διαθήκης Symp. 10, 2 S. 260, 4 der alttestamentlichen Schrift (nur hier bei M. diese Bezeichnung).

Die Bestandteile der Schrift Alten Testamentes bei M. bilden natürlich die von dem hellenistischen Judentum überkommenen [1]). Daher werden sicher nur zufällig in seinen erhaltenen Schriften Ruth, die Bücher Chronika, Nehemia und mehrere der sog. kleinen Propheten nicht verwertet. Unter den alttestamentlichen Apokryphen wird besonders von der Weisheit ein sehr ausgiebiger Gebrauch gemacht (27 mal), daneben von Sirach und Baruch. Aber auch auf Judith (Symp. S. 289, 8), 2 Makk. (Meth. I, 250, 24) und auf Bel und den Drachen (Meth. I, 292, 27) finden sich Beziehungen. — Der Bestand des Neuen Testaments ist bereits wesentlich der durch Eusebius repräsentirte. Unter den Evangelien steht, wie zu erwarten, Matthäus an Verwertung vorne an, unter den Briefen der Römer- und die beiden Corintherbriefe. Gewiss nur zufällig fehlt jede Bezugnahme auf den 2. Thessalonicher- und den Philemonbrief. Auch der Hebräerbrief ist für M. paulinisch [2]). Natürlich gehören auch 1 Joh. [3]) und 1 Petr. [4]) zum Neuen Testament des M. Die Bezugnahme auf 2 Petr. 3, 8 in dem von Pitra, Anal. sacra III S. 610 f. aus Vatic. 2022 Bl. 337 veröffentlichten Fragment ist wegen der zu vermutenden Unechtheit desselben one Belang. Symp. 103, 4 f. ist eine Bezugnahme nicht auf 2 Petr. 3, 10, sondern auf Mt. 24, 35 (schwerlich Apc. 21) anzunehmen (vgl. Meth. I S. XXIV). Auch De aut. 19, 9 wird bei dem „Erlass der ersten Sünden" nicht an 2 Petr. 1, 9, sondern an Röm. 3, 25 sich anschliessen. Nun hat ja wol sicher M. bei seinem Verhältnis zu Origenes den 2. Petrusbrief gekannt, aber kaum als einen Bestandteil seines Neuen Testaments gehabt. Aus dem Fehlen einer Bezugnahme auf den Judas- und die beiden kleinen Johannesbriefe lassen sich dagegen keinerlei Schlüsse ziehen. Die Johannesapokalypse erfreut sich der vollen Wertschätzung des M. als „Schrift" (Symp. 8, 4. 7 S. 183, 2. 188, 4). Aber auch eine weitere Apokalypse findet bei ihm Verwertung. Da er sie nicht citirt, aber das ihr Entnommene als ἐν θεοπνεύστοις γράμμασιν enthalten bezeichnet (Symp. 2, 6 S. 45, 8), so ist der Schluss vielleicht berechtigt, dass er ihre Autorität als eine von anderer Seite nicht unangefochtene kannte, selbst jedoch den Offenbarungscharakter ihres Inhaltes festhielt. Dass es die Petrusapokalypse gewesen, bestreitet Zahn, Kan.-Gesch. II, 810 ff.

1) Das Buch Hiob erklärt er für von Moses verfasst, De creat. 10 S. 344, 6.

2) Hebr. 11, 37 wird De cibis 2, 3 auf Paulus zurückgefürt, von Hebr. 10, 1 heisst es De cib. 7, 7 S. 298, 9 f.: „Wie auch Paulus kund tut, es habe das Gesetz den Schatten der zukünftigen Güter", und Hebr. 1, 3 wird De sang. 7, 3 S. 336, 12 ff. als Wort des „Apostels Paulus" citirt. — Dagegen beruht auf einem Versehen des M. selbst, oder eines Abschreibers, oder des Uebersetzers, dass Jak. 1, 2 f. De cibis 2, 3 S. 291 als ein Pauluswort citirt wird, denn bald darauf De cib. 4, 4 S. 293, 14 wird Jak. 1, 12 mit „Denn es spricht auch Jakobus" eingeleitet.

3) Vgl. die Verwertung von 1 Joh. 5, 19, Meth. I, 225, 4. 228, 26. 32, von 1 Joh. 4, 2 Meth. I, 337, 22, von 3, 31 Meth. I, 351, 8.

4) Vgl. 1, 24 f. Meth. I, 67, 34 f. [83, 31 ff.], 2, 11 Meth. I, 229, 31 f. 5, 4. Meth. I, 293, 13.

Welchen Gebrauch macht nun M. von der Schrift? — Die Frage nach dem rechten Schriftverständnis ist für M. höchst bedeutungsvoll [1]), denn durch dasselbe empfängt die Schrift erst ihren vollen Wert und wird wares Christentum erst möglich (s. o. S. 127). Seine Bestreitung des Origenes hat ihn aber so wenig zu einem Gegner der „geistigen" Schriftauslegung gemacht, dass er vielmehr mit jenem den Gegensatz gegen die amici literae (Orig., In Ex. hom. 2 S. 14, 27 ed. Lomm.) und gegen die jüdische am Buchstaben klebende Art (In Ex. hom. 3 S. 27, 7) durchaus teilt und immer wieder die Pflicht eines geistigen Verständnisses der Schrift hervorhebt [2]). Ist die Schrift in Worten und Erzälung nur *ψιλῶς* zu verstehen, warum hat dann der Apostel, uns vielmehr auf den Weg des Geistes leitend, Eph. 5, 32 die Worte Gen. 2, 23 f. auf Christus und die Kirche gedeutet? [3]) Nein, nicht *αἰσθητῶς* und *φυσικώτερον*, sondern *πνευματικώτερον* sind jene Worte zu fassen (S. 53, 6. 54, 1), und tiefer ist in das Verständnis der Schrift einzudringen (S. 57, 5) und ihr geistiger Sinn klarzulegen [4]).

Diese Forderung geistiger Auslegung gilt besonders inbetreff des Alten Testamentes. „Der Herr befiehlt vieles im Gesetz allegorisch zu deuten" (De lepra 1, 4 S. 308, 24), sagt M. Der Fortschritt christlicher Erkenntnis tritt für ihn in solcher Exegese zu Tage. Dagegen ist die buchstäbliche Auffassung ein Zeichen des Unglaubens (De lepra 4, 4) und Unverstand der „fleischlichen Juden" (*οἱ σάρκινοι Ἰουδαῖοι*, De lepra 14, 6 S. 324, 27). Sie haften an dem Buchstaben [5]), dringen nicht ein in die Tiefe der Schrift, beziehen alle Worte in Gesetz und Propheten auf das Leibliche (vgl. auch De cib. 8, 6 S. 299, 34 f.) und verstehen als geschichtlichen Bericht, was Hinweis auf „zukünftige Güter" ist [6]). Gleich Drohnen fliegen sie um die Blätter der Kräuter, nicht um Blüten und Früchte wie die Biene (Symp. 9, 1 S. 235, 5). Zu gewönlich die Schrift verstehend [7]), verkennen sie, dass das Alte Testament ebenso das Neue vorbildet, wie das Neue Testament das Ewige und Warhaftige abbildet (s. o. S. 87). Die classischen Belegstellen für dies geistige Schriftverständnis sind dem M. Hebr. 10, 1 [8]) und 2 Cor. 3, 12 ff.). Beide verbindet er Symp. 5, 7 S. 127 ff. (zugleich unter Berufung auf Röm. 7, 14) [9]). Ebenso aber auch De cib. 7, 7 f. S. 298, 9 ff.

1) Vgl. seine Kritik der Exegese von Ps. 66 durch Origenes De res. I, 54, 1 *βεβιασμένως αὐτὴν καὶ ἀνοικείως ἐκτιθεμένῳ.* 54, 6 *κἂν βεβιασμένως αὐτὸν ἐκτίθωνται . .,* *ὀρθῶς μὴ θελόντων νοεῖν τὰς γραφάς.*

2) Vgl. Abhandlungen Alex. v. Oettingen gewidmet S. 35 ff. So auch schon W. Möller PRE².

3) Symp. 3, 1 S. 52, 3 ff. *εἰ μηδὲν ὑψηλότερον ἐφαντάζετο τῶν ῥητῶν καὶ τῆς ἱστορίας ἡ γραφή. εἰ γὰρ . . δεῖ παραλαμβάνεσθαι . . ψιλῶς τὴν γραφήν, τίνος δὴ χάριν ὁ ἀπόστολος . . εἰς τὴν τοῦ πνεύματος ἡμᾶς οἶμαι χειραγωγῶν ὁδόν, εἰς Χριστὸν καὶ εἰς ἐκκλησίαν ἀναφέρων ἀλληγορεῖ;*

4) Symp. 5, 2 S. 110, 3 f. *τὴν κατὰ τὸ πνεῦμα διάνοιαν δηλῶσαι τῆς γραφῆς*

5) Symp. 9, 1 S. 235, 5 f. *οἱ Ἰουδαῖοι ψιλῷ τῆς γραφῆς τῷ γράμματι περιπετόμενοι.*

6) Ebd. S. 236, 2 *οὐ συνῃσθημένοι τῶν μελλόντων ἀγαθῶν τὸν πλοῦτον.*

7) De res. II, 21, 1 S. 236, 8 f. *ἐξηγοῦνται χυδαιότερον οἱ Ἰουδαῖοι νοοῦντες τὴν γραφήν.*

8) Vgl. Origenes, De princ. IV, 64; s. auch Redepenning, Origenes I, 282.

9) Symp. 5, 7 S. 127, 8 ff. *εἰ ὁ νόμος ἐστὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον πνευματικὸς* (Röm. 7, 14) *τὰς εἰκόνας ἐμπεριέχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, φέρε δὴ ἀπαμφιάσασαι τὸ ἐπ᾽ αὐτῷ κάλυμμα τοῦ γράμματος ἐφηπλωμένον ἐπισκεψώμεθα γυμνῶς τὴν ἀκρίβειαν.*

Nach Heranziehung von Hebr. 10, 1 cp. 8, 1 färt M. dort fort: „Da dies so ist, müssen auch diese Speisegesetze Schatten sein der zukünftigen Güter, welche das Evangelium aufgedeckt und geläutert hat"; und er bemerkt weiterhin 8, 5 S. 299, 28 ff.: „wenn sich auftut die Decke der Schrift . ., so werden wir mit aufgedecktem Antlitz seine Herrlichkeit durch die alten (scil. alttestamentlichen) Schriften gepredigt schauen", wärend die Juden am buchstäblichen Sinn hangen. Von ihnen sagt Paulus wegen der „Blindheit" ihrer Seele die Worte 2 Cor. 3, 15 (De sang. 9, 5 S. 339, 1 ff.). Die Decke aber, die hinweggetan werden muss (2 Cor. 3, 16), ist die einfache Deutung der Schrift one den tieferen Sinn (vgl. S. 299, 21 f.). Noch einmal kehrt derselbe Gedanke wieder De lepra 4, 3 ff. S. 310, 30 ff.: „Denn ich meinerseits meine, als gewisse Hüllen und Schatten hätte der Prophet diese Worte gebraucht, indem Gott uns so wollte zum Licht der Warheit füren. Deshalb meine ich auch habe der selige Paulus gesprochen: (folgt 2 Cor. 4, 3 f.), indem er deutlich sagte, dass den Glaubenden und gerettet Werdenden enthüllt ist das Evangelium, den verloren Gehenden aber verborgen ist, wie von aussen mit ehernen Klammern befestigt. Denn der äusserlich die Schrift Verstehende geht hinweg bar des geistigen Verständnisses, wie einer der leere Wände von Steinen errichtet gesehen". In seinem pädagogischen Charakter ist die Notwendigkeit geistiger Deutung des Gesetzes begründet[1]). Aber auch Paulus hat sich mehrfach noch durch pädagogische Rücksichten bestimmen lassen. Es scheint daher allerdings, dass er gelegentlich von einem zum andern übergehe und nicht Zusammengehörendes untereinander menge. Tatsächlich aber beginnt er vielmehr bei dem Reichtum, über den er verfügt, mit dem auf der Oberfläche Liegenden, um zum Höheren fortzuschreiten, und wechselnd zwischen Schlichterem und Grossartigerem, fürt er doch durch alles dem ins Auge gefassten Ziel zu[2]).

Allerdings ist mit der geistigen Deutung im Gegensatz zur wörtlichen[3]) eine Gefar verbunden. Besonders bei der Genesis darf der Wortlaut nicht verachtet werden, wo die unveränderlichen Ordnungen Gottes für den Bestand des Alls vorliegen, durch die noch immer in vollkommener Weise die Welt regiert wird, bis zu ihrer Neugestaltung durch denselben Gesetzgeber[4]). Auch lehrt

---

1) De cib. 7, 6 S. 298, 4 ff.; auch nach Origenes enthält ja das Alte Testament die Warheit noch verhüllt, Redepenning I, 281 f.

2) Symp. 3, 2 S. 54, 8 ff. *περὶ ἑτέρων διαλεγόμενος εἰς ἕτερα μεταπηδᾷ, ὥστε νομίζειν ἀναμιγνύναι καὶ παρεμβάλλειν αὐτὸν ἀνόμοια τοῖς προκειμένοις . . . ὁ γάρ τοι χαρακτὴρ αὐτῷ τῶν λόγων ποικιλώτατος ὢν καὶ κατὰ παραύξησιν ἐξειργασμένος, ἄρχεται μὲν ἐπιπολαιότερον, προχεῖται δὲ εἰς τὸ ὑψηλότερον καὶ μεγαλοπρεπές· εἶτ' αὖθις εἰς βαθύτητα μεταβάλλων ὁτὲ μὲν εἰς τὸ ἁπλούστερον καὶ ἀφελές, ὁτὲ δὲ εἰς τὸ δεινότερον καταλήγει καὶ λεπτόν.*

3) Symp. 3, 2 S. 56, 5 *ἀκινδυνότερον . . τὰ ῥήματα τῆς γραφῆς ὡς εἶχεν ἐπεξεργασαμένη.*

4) Ebd. S. 56, 6 ff. *σφαλερὸν γὰρ πάντη καταφρονεῖν τῶν κειμένων . . μάλιστα τῆς Γενέσεως, ἔνθα ἀποφάσεις ἀπαράλλακτοι φέρονται τοῦ θεοῦ εἰς τὴν σύστασιν τοῦ παντός, αἷς ἡρμοσμένως εἰσέτι καὶ νῦν κάλλιστα κατὰ μέτρον τέλεον ἀπευθύνεται τελείως ὁ κόσμος.* Man darf sich hier an des Nepos *Ἔλεγχος ἀλληγορίστων* (Eus. KG VII, 24, 1) erinnern und an Eustathius, der De engastr. 22 S. 61, 19 ff. (bei gleichzeitigem Lob des M.) gegenüber dem Allegorisiren des Origenes

Christus durch das Gleichnis vom unvollendeten Turm (Lc. 14, 28 f.), „nicht hinanzusteigen zu dem Unmöglichen d. h. zu unseren Verstand überragenden Erkenntnissen“ (De sang. 1, 3 S. 330, 21 ff.). Aber eben jenes Gleichnis zeige auch (De lepra 13, 2), die Erklärung der Worte nicht halb vollendet zu lassen — gewissermassen hinkend —, sondern durch nachhaltiges Forschen den Sinn der Schrift ganz zu erschliessen [1]). Nicht furchtsam soll man daher an die Interpretation der Schrift herantreten. Man gerät sonst, statt in die Tiefen der Schrift einzudringen, auf armselige Gedanken und kehrt am geistigen Verständnis verzweifelnd auf halbem Wege um (S. 323, 19 ff.). Mit Geduld muss man, one sich an dem Aeusserliches und Unverständiges enthaltenden Wortlaut zu stossen, in das ware Verständnis der Schrift zu gelangen streben. Ein Bild davon ist Elias 1 Kön. 19, 11 ff., der erst nach dem Sturm, Erdbeben und Feuer „die Stimme des sanften Geistes schaute“ (13, 3 f.; s. o. S. 129). Sittliches Wachstum ist die Bedingung für dies volle Verständnis der Schrift, das selbst wieder das Ziel christlichen Strebens bildet: „wir schauen aufdeckend die Decke der Augen (2 Cor. 3, 14) die Herrlichkeit Gottes“ (15, 1 S. 325, 16 f.), wärend die am Wortlaut Haftenden, zu wirklicher Erkenntnis nicht Gelangenden Ungläubige sind, denen (nach 2 Cor. 4, 3) das Evangelium der Herrlichkeit Christi verborgen ist (so M. De lepra 4, 4 f. S. 311, 3 ff.). „Einfach verstanden“ erscheinen die Worte „wie dürr one Sinn“ und gleichen Bäumen, die der Winter der Früchte beraubt hat (4, 6). Daher gilt es, mit kräftigem Schlag „den geistigen Vorhang“ zu zerreissen und „durch den Geist Gottes beflügelt“ sich zu erheben, um „in das Allerheiligste“ zu gelangen, „in das inwendige Verständnis der Schrift“, zu dem grossen Licht“, wo man „genärt wird von den Blitzen der Güte der Warheit“, wo also die Warheit in ihrem Wesen erkannt wird (4, 5). Denn „mit Weisheit verstanden“ werden die Worte der Propheten wie Bäume „mit guten Früchten und Blättern geschaut, manigfachen Verstandes Blüten habend“ (4, 6).

Die Schrift selbst gibt die Anleitung zu dem rechten geistigen Verständnis. Sie zeigt dem sorgfältig Aufmerkenden, wo sie geistig gedeutet werden will. So beweisen z. B. die Worte Jesu Joh. 13, 10. Mt. 23, 25 (Lc. 11, 39). Act. 10, 15. 28. Mt. 15, 11. (Mr. 7, 15) mit voller Klarheit, dass Num. 19, 14 ff. das Gebot betreffend die Verunreinigung durch einen Toten und die Reinigung durch die Asche einer jungen Kuh „nicht einfach“ verstanden werden darf (De cib. 6, 3 S. 295, 24 ff.). Auch die jüdischen Speisegesetze können unmöglich buchstäblich gemeint sein. Sollte das Vermeiden von Fleischessen unser Leben vom Bösen befreien, so dürften wir — da wir ja auch von den Früchten der Erde leben können — gerechter Weise keinerlei Geschöpfe, die uns kein Unrecht getan, zu unserem Genuss schlachten. Statt dessen lassen wir sie erst für uns arbeiten, dann

---

erklärt: *ὅτι μὲν ἅπαντα τροπολογίαις ἀνέτρεψε καὶ τὰ τῆς κακοδοξίας ἔσπειρεν ἑκασταχοῦ σπέρματα ῥᾴόν ἐστιν ἰδεῖν. . . . τοιαύτῃ δὲ δὴ μεθόδῳ συνήθως ἀλληγορῶν ἅπαντα πανταχῶς.*

1) Symp. S. 57, 3 ff. *ἐπεὶ οὐ χρὴ ἀνεξέλεγκτον καὶ ὥσπερ ἐξ ἡμισείας χωλὴν τὴν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου καταλεῖψαι, φέρε δὴ καὶ τὴν κατ᾽ ἀναγωγίαν αὐτῇ συζυγίαν ἀποδῶμεν ἡμεῖς βαθύτερον ἐπισκεψάμεναι τὴν γραφήν.*

„schleppen wir sie zur Schlachtung, ihren Schaden zu unserem Genuss machend" (De cib. 7, 1 f.). Wenn aber die Tiere für uns erschaffen sind, und sie zu essen gestattet ist, „warum essen wir nicht die, welche nicht teilnehmen an unserm Dienst, sondern welche uns vielmehr lästig sind?" Nun gestattet aber das Gesetz, „die pflügenden Stiere und milchbringenden Kühe und die uns mit ihrer Wolle schmückenden Schafe" zu schlachten, dagegen machte das Essen von Schweinefleisch unrein (ebd. 7, 3). Dies beweist „dass von Gott auf die Erlösung hin dies Gesetz gegeben worden" ist, denn Gott kann nichts „Unnützes" befohlen haben (7, 4). Auch das geforderte Wiederkäuen der Speise bedeutet, dass man soll „die Schrift verständig verstehen, damit wir nicht, einfach nur die Schrift verstehend, Schaden empfangen" (ebd. 8, 2). Das ergibt sich aber auch daraus, dass das Gesetz nicht bloss zwischen reinen und unreinen Tieren unterscheidet, sondern auch zwischen halb und ganz unreinen. Nun ist das Schwein halb, der Elephant ganz unrein, auch verbietet das Gesetz Gebeine von Toten anzurüren; aber doch gebraucht man die Gebeine und Zäne des Elephanten one sich zu verunreinigen, wie Ps. 45, 9 f. zeigt (8, 3. 4). „Widersprechen sich etwa die Schriften, oder stimmen die Propheten nicht überein mit dem Gesetz? Aber entgegengesetzt gebürt es sich zu meinen. Denn mit sich übereinstimmend sind die Schriften des Herrn und zu der gleichen Erkenntnis und Leben antreibend und zu Einer Hoffnung fürend" (8, 5). Ps. 45 ist eben nicht so äusserlich zu verstehen. „Nicht von den Zänen der Elephanten und von Gold ihm ein Haus bauend; denn das heisst auch nicht der Prophet, wenn auch die Juden solches über Christum schwatzen; denn wir wissen, dass die Gottheit sich nicht ergötzt an toten Gebeinen menschlicher Kunst, sondern an Lebendigem und niemals Verweslichem" (8, 6). Damit will M. nicht leugnen, dass Gott aus Gründen der Erziehung (11, 2) im Gesetz zeitweilig äusserliche Vorschriften gegeben (s. o. S. 85 f.). Aber ein tieferes Verständnis bleibt doch das eigentlich beabsichtigte [1]). „Welcher Seelen . . gesund sind und vermögen an der Schönheit des Himmels den Schöpfer zu erkennen, die brauchen weder ein Zeichen noch ein Bild" (11, 2 S. 302, 20 ff.). „Wie zur Erleuchtung und Belebung des Gelernten sind gesetzt worden die Geheimnisse" (11, 6 S. 303, 15 ff.). „Wie du die Dunkelheit des Buchstabens verlassen wirst, wirst du ewig im Licht bleiben" (11, 7 S. 303, 29 f.). „Was für einen Sinn hätte es" dagegen, „dass, was einen Toten anrürt, unrein ist"? „Was ist das für eine Ungereimtheit die Leiber der Sterbenden zu verabscheuen, gleichsam nicht wollend sein wie die Sterbenden, und nun sind die Gestorbenen vielmehr reiner als wir, da sie nicht geknechtet sind durch die Sünden" (13, 5 S. 306, 19 ff.). Auch haben „die Gebeine Josefs nicht befleckt, was ihnen nahte" (13, 7 S. 306, 32 f.). Alles dies ein Zeichen, dass jene Anordnung der Schrift geistig verstanden werden muss. — Ganz ebenso

1) Auch auf M. trifft zu, was Origenes C. Cels. II, 4 S. 130 f. ed. Kötschau sagt, dass Moses und die Propheten buchstäblich verstanden die εἰσαγωγή des Christentums seien, aber durch ein geistliches Verständnis auch dem Gläubigen zur προκοπή dienen.

wie De cibis betont De lepra die Aufgabe „nicht einfach, sondern geistig die Schrift des Gesetzes“ zu verstehen (4, 1 S. 310, 19 ff.). Bei dem Gebot über den Aussatz habe „der Prophet“ seine Worte „als gewisse Hüllen und Schatten . . gebraucht, indem Gott uns so wollte zum Licht der Warheit füren“ (4, 3). Nur so sind die Anordnungen über den Aussatz an Kleidern, Gewebe und Fellen aufzufassen, denn um dergleichen sorgt Gott (1 Cor. 9, 9 f.) doch nicht (9, 1 S. 318, 11 ff.). Oder wie kann man (14, 6 ff. S. 324, 27 ff.) von einem Aussatz des Aufzugs, des Einschlags oder des Fells reden? Gilt die Bestimmung doch vielmehr vernünftigen und selbstmächtigen Wesen. Wie sollte Gott Gesetze geben für Aufzug und Einschlag? Die sonst unwürdige Vorstellung von Gott nötigt also zu allegorischer Deutung [1]). Ebenso die Gewissheit, dass die Schrift „nichts Unnützes enthält“ (15, 1 S. 325, 18). — Auch Richter 9, 7 ff. kann nach Symp. 10, 2 S. 261, 7 ff. und De sang. 2, 4 nicht von Bäumen handeln. „Vielmehr den durch den Geist Gereinigten und frei von dem Fleischlichen durch das Licht Gottes Gewordenen sind diese Worte zu verstehen möglich“ (De sang. 2, 4 S. 331, 37 ff.). In den Proverbien weist schon der Name *παροιμίαι* darauf hin, dass diese Schrift „in Gleichnissen redet, um das zur Vergleichung eines anderen auf andere Weise Gesagte zu bezeichnen“ (De sang. 2, 2 S. 331, 16 ff.). Und „spricht etwa“ Prov. 30, 15 ff. „der Prophet von diesem sichtbaren Igel?“ Vielmehr zeigt Ps. 104, 25 f., von welcher Schlange er redet (3, 3). Daher ist nicht „Irriges zu geben mit den buchstäblich Verstehenden“, sondern es sind „mit den gemäss der Warheit Vermögenden die Tiefen der Schrift zu verstehen“ (3, 4 S. 332, 27 ff.). Auch die Aufforderung Ps. 107, 23, die Werke und Wunder des Herrn in der Tiefe zu schauen, kann nur wer „blind . . an geistlichen Augen“ an „Sammler der Purpurschnecke oder Schwammsammler“ gerichtet glauben. Denn „was ist Wunderbares in der Tiefe im Vergleich mit dem am Himmel Seienden: Sonne, Mond und Sternen“, die nicht anzubeten Moses einschärfen musste? Also sind jene Worte „nach einem gewissen höheren Verständnis“ aufzufassen (De sang. 5, 1 ff. S. 334, 9 ff.). — Die Juden deuten, nach Symp. 9, 1 S. 235 ff. (und ebenso De res. II, 21, 1) [2]) die Anordnungen über das Laubhüttenfest Lev. 23, 39 ff. so, als ob sich Gott an vergänglichem Schmuckwerk freue. Gerade daraus, dass dies töricht ist, ergibt sich, dass dort nur Bilder vorliegen, durch deren Erforschung erst die wirkliche Warheit erkannt werden muss [3]), wie die Worte Prov. 1, 5 f. von den Rätselsprüchen zeigen. So allein dringt die Erklärung wirklich in den Sinn der Schrift ein [4]). Ueberall also, wo das wörtliche Verständnis etwas Ungereimtes, Törichtes, Ueberflüssiges,

---

1) Was Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Test., Jena 1875 S. 160 ff. über die Methode allegorischen Verfarens ausgefürt hat, trifft wenigstens teilweise auch bei M. zu.

2) S. 236, 8 ff. *ἐξηγοῦνται χυδαιότερον οἱ Ἰουδαῖοι νοοῦντες τὰς γραφάς, ὡς τοῦ θεοῦ σκηναῖς τοιαύταις ἐκ καρπῶν καὶ κλάδων καὶ εὐφύλλων <ξύλων> κατεσκευασμέναις ἀρεσκομένου, ἃ εὐθέως μαραίνονται τὴν χλόην ἀποσυλώμενα.*

3) Symp. 9, 1 S. 238, 5 f. *σύμβολα καὶ τύποι, ἃ ἐξιχνεύοντας χρὴ νοεῖν τὴν ἀλήθειαν γυμνήν.*

4) Symp. 8, 7 S. 188, 4 f. *ἡ ἐξήγησις . . γίνεται κατὰ νοῦν τῆς γραφῆς.*

Nichtssagendes, Gottes nicht Würdiges ergibt, oder wo Widersprüche mit anderen Schriftaussagen die Folge wären, oder wo in der Schrift selbst eine geistige Verwertung stattfindet, da ist eine allegorische Auslegung notwendig. Für diese selbst aber ist massgebend, dass sie nicht zu Unzuträglichkeiten füren darf, sondern mit den Ergebnissen der reinen Gotteserkenntnis übereinstimmen muss.

Durch die Notwendigkeit geistiger Deutung ist eine zeitweilige Geltung auch des Wortsinnes noch nicht ausgeschlossen. M. findet one Bedenken auch einen mehrfachen Sinn in einzelnen Aussagen der Schrift. So deutet er z. B. Gen. 15, 9 auf Seele, Fleisch, Geist, aber auch auf die drei Lebensalter (Symp. 5, 2 S. 111 f.), Ps. 19, 2 die Himmel und die Feste auf die Engel und die Kirche, aber auch auf Verstand und Gefül (De sang. 7, 4 ff. 8, 1 S. 336 f.). Ebenso Aufzug, Einschlag und Haut in Lev. 13, 47 erst auf Geist, Seele und Leib (De lepra 9, 2 S. 318, 13 ff.), dann auf Bischöfe und Lehrer, die Laienwelt und die Katechumenen (ebd. 15, 4 S. 325, 28 ff.). Neben das wörtliche Verständnis von Gen. 1, 28. 2, 23 f. in Symp. 2 tritt die geistliche Deutung Symp. 3.

Bekundet M. in dem allen, dass er bei Origenes in die Schule gegangen (vgl. Redepenning I, 266 f.), und hat er auch in seiner gleichzeitigen Anerkennung eines Wertes der buchstäblichen Auffassung sich in keinem ausschliessenden Gegensatz zu Origenes befunden (Redep. I, 301 f.), so hat er doch andererseits gerade gegenüber Origenes diesen letzteren zu betonen Anlass gehabt. De res. III, 8 S. 262, 35 ff. hält er nämlich Origenes entgegen, „dass man die Rede der Schrift mitunter wie sie vorliegt verstehen muss, mitunter geistig erklären". So sei z. B. Num. 11, 33 wörtlich zu nehmen; wärend die Schrift Ps. 45, 9. Jes. 61, 10 von geistigen Kleidern rede, so doch Ps. 22, 19 — wo es die neutestamentliche Erfüllung zeigt Joh. 19, 24 — und Lc. 3, 11 „wieder klar von sichtbaren Kleidern". Auch Mt. 8, 12 sei daher das „Zäneknirschen" wörtlich zu verstehen. Ebenso reden Ps. 141, 7. 6, 3 von den nach dem Tode dieses Leibes zerstreuten Gebeinen (De res. III, 9, 14 S. 265, 21 ff.). Bei denen des Origenes verwandten methodischen Grundsätzen ist M. durch sein Bestreben, den Realismus des Glaubens der Gemeinde gegen Verflüchtigung zu schützen, auch in eine von der des Origenes abweichende Exegese gedrängt worden. Er hat dabei die exegetischen Principien des Origenes nicht aufgegeben, aber eingeschränkt, wie ja auch selbst ein Irenäus auf eine geistige Deutung des Alten Testaments nicht verzichtet hatte. So glaubte M. den wissenschaftlichen Ertrag der allegorischen Methode festhalten und doch zugleich der kirchlichen Ueberlieferung Treue bewaren zu können.

Diesen Principien entsprechend gestaltet sich das exegetische Verfaren des M. im Einzelnen. Vornehmlich das alttestamentliche Gesetz, aber auch das Alte Testament überhaupt, wird von ihm allegorisch gedeutet. Gegen einen wirklichen Wert der Beobachtung von Speisegesetzen entscheiden Mt. 15, 11 (Mc. 7, 15) und Act. 10, 15. 15, 10 (De cib. 6, 4. 6 S. 295, 33 ff.), ebenso wie das in sich Widerspruchsvolle der gesetzlichen Vorschriften bei wörtlichem Verständnis

(o. S. 146). Somit war das Gesetz in pädagogischer Absicht und als Weissagung auf die Erlösung gegeben (ebd. 7, 4. 6 S. 297, 30 ff. 41 ff.). Gebot es nur zu essen, was gespaltene Hufe hat und wiederkäut, so bezeichnet die erstere „ein tätiges und vernünftiges Leben", das Wiederkäuen der Speisen aber das rechte Schriftverständnis (ebd. 8, 2 S. 298, 26 ff.)[1]). Den Unwert leiblicher Reinigung sprechen Joh. 13, 10. Mt. 23, 25 (Lc. 11, 39) aus, also ist mit der Forderung der Reinigung Num. 19, 2 f. 14 ff. auf anderes hingewiesen, zumal ja, als die Asche der jungen Kuh mangelte, eine buchstäbliche Erfüllung der Vorschrift des Gesetzes ausgeschlossen war (ebd. 9, 2. 10, 3 S. 300, 23 ff. 301, 17 ff.). Diese hatte nur die vorübergehende Bedeutung „zum Geistigen fähig" zu machen, die Christen aber „brauchen weder ein Zeichen noch ein Bild"; sie, die „nicht den Schatten und Gleichnissen gehorsam sind, sondern gemäss der Warheit der Warheit selbst" (ebd. 11, 1 f. S. 302, 11 ff.). In Christus ist die Erfüllung des mit der roten Kuh Geweissagten erschienen und durch ihn die Reinigung von Sünden gegeben (11, 4; s. o. S. 94). Andererseits ist alles von ihr Gesagte als sittliche Vorschrift für das Leben zu verstehen: „Ihr „Fleisch" sind „heilige Handlungen; das „Blut" das Wort der Auslegung; die „Haut" die Gestalt und Reinigung des Glaubens, welchen wir . . Gotte darbringen; der „Mist" die Uebertretungen". Zu verbrennen ist alles, weil es sich gebürt durch den Geist „gemäss geistlicher Belebung in unserm Herzen" „sich erleuchten zu lassen" (ebd. 11, 6 f.), wie ja auch das Gebot Ex. 12, 9 das Fleisch des Lammes zu braten befiehlt, d. h. „nicht schwach oder roh anzunehmen das Wort von Christus" (12, 1). Daher lehrt auch vom Fleisch Christi sich zur Dreieinigkeit zu erheben Num. 19, 6 das immergrüne Cedernholz, das die Unsterblichkeit des Vaters, der Ysop, der die Heilung durch den Son, das Scharlachrote, das die Gemeinschaft des Geistes andeutet (12, 3 f.). Die Asche bezeichnet sowol den in den Staub der Erde gelegten warhaft gestorbenen Leib Christi wie „die Reue über die Sünde" (12, 6 f.). Der Tod eines Menschen Num. 19, 14 ist der der Seele, nach Ez. 18, 14; das Eingehen in das Haus eines Toten das in seine Sitten, wofür es der Reinigung durch den heiligen Leib bedarf (13, 1 ff.). Das „offene Gerät" Num. 19, 15 ist die nicht durch das Band der Liebe zugebundene Seele, denn nach Jer. 9, 21 geht der Tod ein durch die Tore der 5 Sinne (13, 1 ff.). Num. 19, 16 ist das „Totenfeld" „die Begierde der Unenthaltsamkeit" (14, 2), das „Bein eines Toten" sind die vom Glauben Gewichenen, die alle lebendige Bewegung verloren haben (14, 3), ein „Grab" die Heuchler, weil nur auswendig geschmückt, nach Mt. 23, 27 (14, 4). Der siebente Tag Num. 19, 19, an dem die Reinerklärung erfolgt, ist die Frist zur Busse, um am Ende des Lebens rein erfunden zu werden (14, 6). Die Asche Num. 19, 17 ist die Demütigung der Busse (14, 7).

---

1) Iren. V, 8, 3 deutet die gespaltenen Klauen auf den sicheren Wandel durch den Glauben an den Vater und Son; die Wiederkäuer sind auch ihm dagegen die, welche eloquia Dei meditantur die ac nocte, ut operibus bonis adornentur.

Die Vorschriften über den Aussatz Lev. 13, 1 ff. 45 ff. sind ebenso geistig zu erklären, wie Jer. 4, 3 f. von einer Beschneidung der bösen Leidenschaften geredet wird, wie der Herr durch Mt. 10, 10 befiehlt, nur das Eine Gewand der Besonnenheit zu haben und auf die wegen ihrer Bereitung aus toten Fellen die Trauer bezeichnenden Schuhe zu verzichten, und der Apostel den neuen Menschen anzuziehen lehrt (De lepra 5, 5 ff. S. 313, 2 ff.). Die vier Aussatzarten bedeuten Unzucht, Furcht, Zorn, Trauer (5, 2 ff. 6, 1 ff.; s. o. S. 134 f.), was Lev. 13, 6. 51 vom Aussatz gesagt wird, bezieht sich auf das zur Tat Werden der Sünde (6, 8), oder Ablassen von ihr (10, 2). Die zerrissenen Kleider sind die Leidenschaften und das unbedeckte Haupt das des Schutzes Gottes beraubte ἡγεμονικόν (7, 8), die Verhüllung des Mundes Lev. 13, 45, das Schweigen des Sünders (8, 3), das Sein ausserhalb des Lagers das ausserhalb des Himmelreichs (8, 4), die Priester die Bischöfe als die Söne des Hohepriesters (6, 9). Das wollene Kleid Lev. 13, 52 ist der Mann, das leinene das Weib (9, 2. 4 f.)[1]. Ez. 27, 7. Prov. 7, 16. Lc. 16, 19 sieht M. geistliche Handlungen als das rechte Kleid gefordert (16, 5). — In dem Igel Prov. 30, 15 ff. erblickt M. die Schlange wie Ps. 104, 25 f. 74, 13 f. Hi. 41, 25 (De sang. 3 f. S. 312 f.; vgl. zu Hi. 40, 10 S. 354, 13); die Wasserflüsse Eccl. 1, 7. Ps. 124, 5 sind die abgefallenen geistigen Mächte, die zu verschlingen drohen (ebd. 3, 5. 4, 4). Ps. 19, 2 ist die Ehre Gottes Christus (7, 3). Der Tag Ps. 19, 3 ist die Kirche, nämlich die Seelen, denen die Sonne der Gerechtigkeit aufging (9, 2 f.); die Nacht bezeichnet die Propheten, wegen der Tiefe und der Dunkelheit ihrer weissagenden Worte (9, 4); die Reden 19, 4 das Evangelium.

Das Laubhüttenfest Lev. 23, 39 ff. kündigt an die Auferstehung (Symp. 8, 1 S. 234 ff. De res. II, 21; s. o. S. 124). Der 7. Monat, da die Früchte der Erde vollendet sind, entspricht dem 7. Tag, da Gott von seinen Werken ruhte, und bezeichnet das siebente Jartausend, den grossen Tag der Auferstehung, da Gott sich der Vollendung der Welt freut (8, 2 ff. S. 241, 7 ff. 243, 4 ff.). Die schöne Frucht des Holzes Lev. 23, 40 ist nicht der Zitronenbaum, wie die Juden meinen, denn die Schrift kennt schönere Bäume, sondern die Worte Christi, der erstgeborenen Weisheit, die die schöne Frucht des Glaubens tragen (8, 3 S. 244, 1 ff.); die Palmzweige sind die Uebung der Schrift, welche die Leidenschaften überwindet (8, 4 S. 247, 6 ff.), die grünen und dichten Zweige die fruchtreiche Liebe, die Weidenzweige die Gerechtigkeit — denn wie Weiden sprossen die Gerechten an Wasserbächen Jes. 44, 4 —, die Zweige des Keuschbaums die Keuschheit (S. 249, 1 ff.). — Die allegorische Deutung des Gleichnisses Richt. 9, 8 ff. (Symp. 10, 2 ff., vgl. De sang. 2, 3 ff.) auf die nach Erbarmung und Rettung verlangenden Seelen vor der Menschwerdung Christi s. o. S. 84. Der Dornstrauch, die Verkündigung der ἁγνεία, heisst ῥάμνος wegen seiner Festigkeit gegen die Begierden, ἄγνος wegen des ἁγνεύειν. Daher fand Elias 1 Kön. 19, 4 zuerst Stärkung unter dem ῥάμνος, da den das Weib ἡδονή Fliehenden das Holz der ἁγνεία Schutz ge-

1) Ueber Kleid, Aufzug, Einschlag Lev. 13, 47 s. o. S. 148. Ebendort zu Ps. 19, 3. Ueber die unreinen Kleider Sach. 3, 2 s. o. S. 94.

wärt. — Im Hohenlied sieht M. geschildert die Einigung des Logos mit dem Fleisch Christi (Symp. 7, 8 S. 166, 1 ff.; s. o. S. 93 f.). Dies Fleisch erblickt er auch in der Braut Ps. 45, 10, gesetzt zur Rechten des Vaters und geschmückt mit allen Tugenden. Andererseits aber ist auch die Kirche die Braut, daher die Deutung der 60 Königinnen auf die Gott Wolgefälligen vor der Sintflut (s. o. S. 83 f.), der 80 Nebenfrauen auf die Propheten nach dieser, weil die mit Abraham beginnende Beschneidung am 8. Tag erteilt ward; die Jungfrauen one Zal sind die jungfräulich wider die Sünde Streitenden (Symp. 7, 4—6 S. 158, 5 ff.). Als die Eine erwälte Braut Christi werden aber auch die jungfräulichen, „durch den Geist reinen" Seelen bezeichnet (De lepra 15, 7 S. 326, 15 f. Symp. 7, 1—3 S. 150, 6 ff.). Wegen der *ἁγνεία* werden sie Hoh. 2, 2 einer Lilie verglichen. Das „Eine Auge" Hoh. 4, 9 ist der Einblick in die Warheit, „der „Schmuck" der inwendige der Besonnenheit (7, 2 S. 153, 3 ff.). — Die Ausdeutung der Jonasgeschichte De res. II, 25 S. 241 ff. s. o. S. 124, A. 2.

Interessante Beiträge zur Kenntnis der Exegese des M. bieten die jedoch nur in der Catene überlieferten und daher in ihrer Autenthie minder gesicherten Fragmente der Hioberklärung. Zu Hi. 9, 5 versteht M. die „Berge" Ps. 121, 1 von Mose und den Propheten. Zu Hi. 25, 1 unterscheidet er den *φόβος παρ' αὐτοῦ* als göttliche Gabe von dem *φόβος αὐτοῦ* (o. S. 128). Hi. 28, 14 bezieht M. das Wort des Hades *Οὐκ ἔνεστιν ἐν ἐμοί* darauf, dass der Hades den in ihn hinabgestiegenen Christus nicht zu halten vermochte (o. S. 94 f.). Das Meer ist ihm hier (S. 351, 38 ff.; vgl. De res. II, 25, 4 das „Schiff") das menschliche Leben, mit seiner Gefar des Schiffbruchs, wo nur die erfasste Hand der himmlischen Weisheit auf den Wellen wandeln lässt. Das „Haupt" Hi. 29, 3 ist der *νοῦς*, als ebenso der vorzüglichste Teil der Seele wie das Haupt der des Leibes (S. 352, 1 ff.). Mit dem Besitz und den Kindern 29, 5 meine Hiob seinen zu guten Werken angewandten Reichtum und seine gute Kindererziehung. Hi. 38, 1 redet Gott „durch Sturm", weil Stürme für den Winter charakteristisch sind, für Hiob aber Winterzeit war (anders Winter und Stürme De res. II, 25, 5); „durch Wolken", als sich sein Leiden in Wolergehen gewandt hatte. 38, 2 gilt nicht dem siegreich bewärten Hiob, sondern vom Versucher, der sich jetzt wie Adam Gen. 3, 8 beschämt verbergen möchte. Auch 38, 3 f. ist zum Satan gesprochen. Die Finsternis Gen. 1, 2 war keine geschaffene, sondern durch das Abweichen des Teufels und den Verlust des Lichts begründet. 38, 5 heisst es *τὰ μέτρα*, nicht *τὸ μέτρον*, um die Verschiedenheiten des Landes auszudrücken. Der „Eckstein" 38, 6 zeigt an, dass Hiob zu einem Ruhepunkt gekommen; oder aber, dass der Fleisch gewordene Gottesson in sich Juden und Heiden eint. Die grosse Stimme Hiob 38, 7 ist eine solche, die Grosses redet wie jene grosse Schrift Gal. 6, 11. Die Tiere 40, 10 sind die feindlichen Mächte, über die der Herr seinen Dienern Gewalt gegeben. Das Gras, das sie essen, sind die keine Frucht tragenden Seelen.

Prov. 7, 5 ff. sieht M. durch die Schilderung der Bulerin nach geistigem Verständnis die Unterweisung gegeben, sich nicht durch die „lügnerischen Worte" der Häretiker täuschen zu lassen (De res. I, 3, 3 ff. S. 72, 19 ff.); Sap. 2, 1 ff. ein

Bild derer gezeichnet, die behaupten, alles sei von selbst one Vorsehung geworden (ebd. 3, 6 ff.). Die Ehebrecher Sap. 3, 16 sind die an der Lehre der Schrift sich Versündigenden (Symp. 2, 3 S. 36, 6 ff.). Auch M. versteht Gen. 3, 21 geistig, nur nicht von der Bekleidung mit dem Leib, sondern von der Umhüllung mit der Sterblichkeit (De res. I, 38, 5. 39, 5. 40, 6).

In der Exegese des Neuen Testaments hält sich M. ungleich entschiedener an den Wortsinn. Er gibt eine zusammenhängende Erklärung von Röm. 7 (De res. II, 1—8, nachdem er bereits I, 57 ff. davon gehandelt), von 2 Cor. 4, 10—5, 10 (ebd. II, 15 f.), von 1 Cor. 15, 50 (II, 17 f.). Von Mt. 10, 20. 8, 12 erweist er das wörtliche Verständnis (ebd. III, 2. Ebenso III, 9 von Ez. 37). Er lehnt auch ab des Origenes Deutung der Worte Röm. 14, 9., dass unter den „Toten" zu verstehen seien, die nach der Taufe gesündigt haben (III, 21; s. o. S. 122). Er selbst versteht hier wie 1 Th. 4, 16 f. [1]) Joh. 5, 25 ff. 11, 25 f. unter den Toten die Leiber, unter den Lebenden die Seelen. So ist ihm auch überall auf den Leib hingewiesen, wo die Schrift von *σκηνή*, *σκῆνος*, *σκήνωμα* redet [3]). Dagegen ist *οἰκία* 2 Cor. 5, 1 das gegenwärtige Leben (De res. II, 15, 3), wie Jona 1, 3 das Schiff (De res. II, 25, 4). Die aus Justin entlehnte Deutung von 1 Cor. 15, 50, dass das Sterbliche vom Leben überkommen werde (o. S. 118 f.), wird von M. auch schon Symp. 3, 4 vorgetragen [4]). Er gibt Erörterungen über den Gebrauch von *σῶμα* und *σάρξ* in der Schrift wie bei den Philosophen (De res. I, 62 S. 185 f., o. S. 117). Ebenso über den verschiedenen Sinn den die Schrift mit „Welt" oder mit „Gesetz" verbindet (De res. II, 17). Die Unterscheidung eines doppelten Weinstocks s. o. S. 16, 2 ff. Es erhellt, wie M. nach bestimmter Methode exegesiert. — Das Künstliche dieser seiner Methode tritt natürlich auch bei seiner Behandlung der Gleichnisse hervor. Das Wort Mt. 7, 6 darf nicht mit Origenes auf die Bewarung der geheimnisvollen christlichen Lehren vor den Gottlosen gedeutet werden, da jene ja doch von den Jüngern Christi den Ungläubigen sind verkündigt worden. Vielmehr sind die Perlen die Tugenden als der Schmuck der Seele, die nicht den Lüsten preisgegeben werden dürfen (De creat. 1 S. 340. Symp. 4, 4 S. 102, 3 f.). Die 99 Schafe Lc. 15, 4 sind die Engel, die Christus verlassen, um den verlorenen Menschen zu suchen (Symp. 3, 5 S. 64, 3 ff.). Der jüngere Bruder,

---

1) De res. II, 21, 4 S. 237, 11 ff. *τουτέστιν αὐτὰ ἡμῶν ταῦτα τὰ σώματα· ἡμεῖς γὰρ οἱ ζῶντες αἱ ψυχαί ἐσμεν, οἱ ἀπολαμβάνοντες ἐγερθέντας ἐκ τῆς γῆς τοὺς νεκρούς.* III, 21, 7 S. 279, 30 ff. Symp. 6, 4 S. 144, 7.

2) De res. III, 21, 5 S. 279, 19 ff. „Denn die Toten, welche hören die Stimme des Herrn und auferstehen von den Gräbern, die Einen in's Paradies, die Andern in's Gericht gehend, sind keine anderen als diese unsere toten Leiber". III, 21, 6 S. 279, 25 ff. „Denn es ist auch hier zu erkennen, dass er die Gläubigen nennt Lebende, nimmermehr Sterbende, Sterbende aber und wieder lebendig Werdende die Leiber".

3) De res. II, 21, 2. 4. 15, 3. I, 51, 5. C. Porph. S. 345, 9. Symp. S. 140, 7. 144, 7. 241 ff. 251 ff. u. a. Ebenso wird Symp. 6, 3 S. 140, 7 auf den Leib gedeutet.

4) S. 68, 4 ff. *φθορὰν μὲν καὶ θάνατον αὐτὸ τὸ φθεῖρον ὁρισάμενος εἰκότι λόγῳ καὶ τὸ ἀποκτεῖνον, ἀλλ' οὐ τὸ φθειρόμενον καὶ θνῆσκον, ἀφθαρσίαν δὲ καὶ ζωὴν αὐτὸ τὸ ἀποθανατίζον καὶ ζωοποιοῦν, ἀλλ' οὐ τὸ ἀπαθανατιζόμενον καὶ ζωοποιούμενον.*

dem Lc. 15, 22 ff. gilt, ist die Kirche gegenüber der Offenbarung in Israel (Symp. 7, 4 S. 160, 2 f.). Im Gleichnis von den zehn Jungfrauen bezeichnet die Zehn den geraden Weg zum Himmel (Symp. 6, 2 f. S. 137 f.). Die Jungfrauen haben ihn erwält. Es sind je 5, denn die einen bewaren die 5 Sinne rein, indem sie in den Lampen ihres Fleisches das Oel der Weisheit und Keuschheit anzünden, so dass der Glaube durch alle Sinne hervorflammt; die andern haben nur den Schein der Tugend. Die weitere Ausdeutung des Gleichnisses im Einzelnen s. o. S. 17.

Eine eingehende Auslegung erfärt Apc. 12, 1 ff. (Symp. 8, 6 ff.). Das Weib ist die Kirche, wie Jes. 60, 1 ff. beweist. Dass es auf den Mond tritt V. 1, zeigt den Glauben der Neugetauften, da das Mondlicht hellem Wasser gleicht[2]), und die Neugetauften gleich dem Mond glänzen (*σελήνη-σέλας*) durch den ihnen aufgegangenen Vollmond auf Grund des Leidens Christi (8, 6 S. 187, 1 ff.); Weiteres o. S. 20 f. und S. 98[3]). Die Wüste ist der vom Bösen entblösste Weg der Tugend (8, 11 S. 197, 7 ff.). Der Deutung (8, 12 S. 203, 7 ff.) der „beiden Flügel eines grossen Adlers“ (Apc. 12, 14) als solcher der Jungfräulichkeit und der 7 Häupter des Drachen auf die 7 Laster (s. o. S. 134 f.) schickt M. (8, 11 S. 199, 1 ff.) eine eingehende und charakteristische Ausdeutung der 1260 Tage Apc. 12, 6 voraus. Die Tausend, aus 10 Hunderten, ein Bild des Vaters, die Zweihundert, ein Bild des Geistes (o. S. 20 f.). Die Sechzig, aus 6 Dekaden, bildet Christus ab, denn 6 in seine Teile zerlegt gibt wieder 6 (6 durch $2 = 3$, durch $3 = 2$, durch $6 = 1$; $3 + 2 + 1 = 6$), kehrt also zu seinem Vollbestand zurück, was z. B. bei 12 ($\frac{12}{2} = 6$, $\frac{12}{3} = 4$, $\frac{12}{4} = 3$, $\frac{12}{6} = 2$, $\frac{12}{12} = 1$; zusammen 16) und 8 ($\frac{8}{2} = 4$, $\frac{8}{4} = 2$, $\frac{8}{8} = 1$; zusammen 7) nicht der Fall ist; so hat der Son sich der Fülle der Gottheit durch sein Kommen in dieses Leben entäussert, sie aber wieder angenommen; auch zeigt die in 6 Tagen geschaffene Welt die Schöpfungskraft des Logos, mit der er die Körper von 3 Dimensionen geschaffen. Eine Zalensymbolik, die von der von einem Hippolyt geübten (In Dan. II, 17, 7 zu Dan. 3, 1 und In Cant. 27, 6 ff. zu Hoh. 3, 7) sehr abweicht, dagegen der späteren (z. B. Pseudohipp., In Cant. 48. Texte und Unters. N. F. VIII, 2, c S. 107) sich verwandt erweist.

Im Gegensatz zu der älteren und sich bescheidenden Weise der Schrifterklärung, macht M. der neueren den Vorwurf, in hochmütigem Wissensdünkel nicht lernen, sondern alles wissen zu wollen und dadurch zu verkehrten Fragen gekommen zu sein (De res. I, 27, 4 S. 105, 7 ff.; s. S. 155, 4).

Nicht nur Heilserkenntnis entnimmt M. der Schrift. Sie ist ihm vielmehr

---

1) Symp. 6, 4 S. 143, 6 ff. *ὁ γάρ τοι χρονισμός ἐστι τὸ πρὸ τῆς παρουσίας διάστημα τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ νυσταγμὸς καὶ ἡ κοίμησις τῶν παρθένων ἡ ἔξοδος ἀπὸ τοῦ βίου, τὸ δὲ μεσονύκτιον ἡ βασιλεία τοῦ ἀντιχρίστου,* wo der Würgengel Ex. 11, 4 durch die Häuser wandert.

2) 8, 6 S. 186, 5 f. *διὰ τὸ προσεοικέναι τὸ φῶς αὐτῆς μᾶλλον ὕδατι χλιαρῷ καὶ πᾶσαν ἐξ αὐτῆς ἠρτῆσθαι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν.*

3) Nach o. S. 98 ist o. S. 20, 6 f. zu corrigiren.

das Lagerbuch auch für alles Welterkennen, das ihm in jener zugleich beschlossen ist. Das Bild Ez. 1. 10 von den vier Lebewesen zeigt ihm, wie Gott die vier Elemente regierend das All zusammenhält, und die Mischung der Elemente in allen aus ihnen gebildeten Verbindungen (De res. II, 10, 4—6 S. 213 ff. [1]). Diese Mischung der Elemente sieht er auch in dem Mengen von Speichel und Erde bei der Heilung des Blindgeborenen Joh. 9 angedeutet (ebd. 10, 7). Die Schrift ist die Offenbarung Gottes, die alle Erkenntnis in ihrer Vollkommenheit darreicht, sie ist es in Ergänzung und Vervollkommnung dessen, was durch das Warheitsforschen der Philosophie erlangt werden kann.

2. Die Philosophie.

Die Auffassung der Schrift als die Vollendung der natürlichen Erkenntnis darreichend gibt bereits die Wertung der Philosophie zu erkennen. De Autexusio behandelt die Frage nach dem Ursprung des Bösen fast durchaus in dialektischer Argumentation, das Symposion des M. soll ein christliches Gegenstück zu dem platonischen sein (rein dialektisch wird hier z. B. die Unmöglichkeit eines Fatums erwiesen 8, 14 ff.), in De resurrectione ist der naturwissenschaftlichen Beweisfürung eine selbständige Stellung gegeben, die Schrift über „das Leben und die vernünftige Handlung“ lenkt erst gegen den Schluss in eine biblische Begründung ein. Fast noch charakteristischer ist, dass selbst eine exegetische Abhandlung wie De lepra der Anlehnung an die Form platonischer Dialoge nicht entbehrt. Das Urteil des M., De res. II, 30 S. 247, 22 ff., dass die „Griechen“ „die ware Philosophie verloren“, da sie „nicht wegen der Warheit, sondern vielmehr des Rumes philosophirten“, und das andere, dass die griechischen Weisen des Ziels verfehlt haben, weil sie in eigener Kraft die Gottesverehrung erstrebten [2]), ändern an dieser Beeinflussung nichts, sondern bezeichnen nur die Grenzen, die er der Philosophie zieht. Nicht in dem Mass wie die alexandrinische Theologie, aber doch unverkennbar will M. die Wissenschaft in den Dienst der Kirche stellen. Mit ihrer Hilfe soll auch nach ihm erst die volle christliche Erkenntnis und damit auch die vollkommene Gemeinschaft mit Gott gewonnen werden. Die geistliche Erkenntnis ist des Christen geistiges Opfer und höchste Aufgabe (o. S. 127 f.), und zu ihr befähigt eine — freilich an der Schrift normirte — Philosophie.

Welches aber ist die Philosophie des M.? Bei der eklektischen Tendenz seiner Zeit hat die Verbindung zum Teil wörtlicher Entlehnungen aus Plato mit einem vielfach offenkundigen Bestimmtsein durch die Stoa nichts Ueberraschendes. Auf Plato beruft er sich einmal für einen Sprachgebrauch ausdrück-

---

1) Dagegen sind nach Hippolyt, In Cant. 8, 5 ff., In Ezech. Hipp. opp. I, 2, 183 (vgl. Iren. III, 11, 8), Ez. 1. 10 die vom Logos und seinem Geist durchwalteten Evangelien vorgebildet.

2) Zu Hi. 28, 13 S. 351, 24 f. *οἱ Ἑλλήνων σοφοὶ ἰδίᾳ δυνάμει τὴν θεοσέβειαν ζητήσαντες ἠστόχησαν.* M. scheint sich Athenagoras anzuschliessen, vgl. Suppl. 7 S. 8, 8 ff. ed. Schwartz *φιλόσοφοι . . οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὑτοῦ ἕκαστος.*

lich (De res. I, 62 S. 186, 9 ff.). Stoischer Philosophen gedenkt er nicht. Dagegen bestreitet er die mechanische Welterklärung eines Demokrit und Epikur (auch im Octavius 19, 8 zusammengeordnet) De res. II, 10 S. 212, 7 f. Ihnen gilt auch vornehmlich jenes Urteil De res. II, 30, vgl. 247, 24 ff. Die unreligiöse Art dieser Philosophie hat sie in seinen Augen von vornherein discreditirt. Befindet sich hiermit M. in Uebereinstimmung mit allen Kirchenvätern, so ist doch noch speciell an den kurz vorher unternommenen Versuch einer Widerlegung der Atomentheorie beider Philosophen durch Dionysius in De natura zu erinnern.

Wie die weitgehende Uebereinstimmung zeigt, ist Plato dem M. für die Form überall das Vorbild [1]). Wol wie jenem [2]) mag sich auch ihm der Dialog als seinem gleichzeitig theoretischen und praktischen Zweck entsprechend empfohlen haben; aber auch one weitere Reflexion war ihm die Form des Meisters die von selbst gegebene. Sie leistete ihm gelegentlich auch den Dienst, durch verstandesmässige Argumentation die Schranken seiner speculativen Begabung zu verhüllen. Im Anschluss an Plato [3]) spricht M. auch die bei ihm so oft wiederkehrende Forderung sachgemässer Verhandlung aus. „Mit höchster Sorgfalt" sollen die Verhandlungen gefürt werden, „so dass . . keine Sache ununtersucht und unwiderlegt" bleibt. Man muss durchaus auf das die Erforschung der Warheit wirklich Fördernde gerichtet sein, „nichts aber unnütz sprechen" durch Voreingenommenheit, „sondern durch Induction die bessere Verhandlung wollen. Das ist in Warheit weise und (die Art) eines das Ware Begehrenden" (De res. I, 2, 5 f. S. 71, 34 ff. 349, 3 f.; vgl. 3, 1, o. S. 33, 6 f.). Eine falsche Weise dagegen hat es nur durch blendende Worte auf einen Schein der Weisheit und Ueberredung abgesehen, gleich den Sophisten [4]), nicht auf gründliche Untersuchung. Aber auf das Nützen kommt es an, nicht auf Ergötzen (*μὴ τέρπειν, ἀλλὰ ὠφελεῖν*), nicht auf Worte, sondern Tatsachen, nicht auf den Schein, sondern auf

1) Vgl. A. Jahn, Methodius platonizans sive Platonismus sanctorum patrum ecclesiae graecae s. Methodii exemplo illustratus. Halle 1865.

2) Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 1^4, 569 ff.

3) Vgl. z. B. mit De res. I, 27, 3 *τοῖς πολλοῖς οἱ ἐκ τῶν εἰκότων . . λόγοι . . πεποικιλμένοι, μᾶλλον τῶν εἰς ἀκρίβειαν ἐξητασμένων νομίζονται σπουδαιότεροι* (vgl. auch De aut. 9, 4 *ἀκριβῆ ποιεῖσθαι τὴν ἐξέτασιν τῶν λόγων*) Plato, Phaed. 92 D *τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιουμένοις* und Theaet. 184 C *μὴ δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον*, mit De res. I, 28, 2 f. *τῶν ἑτεροδόξων τοὺς σοφιστὰς μιμητὰς εἰδώλων ἀληθείας εἶναι λέγομεν, ἀλήθειαν οὐ γινώσκοντας, καθάπερ ζωγράφους . . ἀποξέοντες . . τὰ χρώματα* mit Plat., Pol. 600 E *τιθῶμεν . . πάντας τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι . ., τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἅπτεσθαι; . . ὁ ζωγράφος . . ποιήσει δοκοῦντα εἶναι . . τοῖς . . ἐκ τῶν χρωμάτων . . θεωροῦσι.*

4) De res. I, 27, 2 S. 104, 13 ff. *οὐδὲν ἐν αὐτοῖς ὑγιὲς . ., ἀλλὰ φαντασία μόνον εὐπρεπὴς ῥημάτων, πρὸς κατάπληξιν <μόνον> τῶν ἀκουόντων καὶ πειθὼ κατεσκευασμένη· οὐ τῆς ἀληθείας . . χάριν, ἀλλὰ τοῦ δόξαι τοῖς παροῦσι σοφοὺς τοὺς λόγους.* 3 . . *πρὸς τὸ ἀρέσαι . ., καθάπερ οἱ σοφισταί* (s. a. d. vor. Anm.).

den Besitz der Warheit[1]). Das sich Schmücken mit schönen Worten gleicht den Verfürungskünsten der Sirenen und ersetzt die wirklichen durch gemalte Dinge; daher es denn gilt durch Abkratzen der Farben dies darzutun (ebd. 28, 1 ff.; s. v. S. A. 3). Erfolgt eine wirkliche Ueberfürung, so ist dies offen anzuerkennen; ist es doch — zumal in so wichtigen Dingen — noch besser, überfürt zu werden, als zu überfüren, so viel es besser ist, selbst vom Bösen befreit zu werden, als zu befreien[2]). Nicht der Sieg, sondern die Ergründung der Warheit muss stets das Ziel bleiben. Nicht Streitsucht, sondern Freundschaft und der Nutzen des Nächsten muss zur Verhandlung bestimmen, und diese deshalb so gefürt werden, wie die Warheit am besten zu finden ist und in überzeugender Weise gewonnen wird[3]). One lange Umschweife ist daher sofort in die Erörterung der Sache einzutreten (Symp. 10, 1 S. 258, 1 ff.) und diese nicht mit Rücksicht auf das Wolgefallen, sondern auf die Besserung der Hörenden zu geben[4]). — Auch inhaltlich aber lässt M. die Einwirkung Platos nicht verkennen. Sein Vollkommenheitsideal z. B., sich zur Aenlichkeit Gottes zu gestalten, fand er schon bei Plato ausgesprochen[5]). Von der jungfräulichen Seele sagt M. im Anschluss an ihn, dass sie durch ihre der Weisheit verwandte Schönheit noch ihre Idee wiederstralt (o. S. 132)[6]). Die Schilderung des seit dem Fall die Seelen überflutenden Verderbens Symp. 4, 2 S. 95 f. ist dem Timäus des Plato (43 f.) entnommen, und ihm gilt der Hinweis daselbst: *ὡς οἱ τούτων ἔφασαν ἐπιστήμονες*. Dem Verlangen der Seele nach der himmlischen Wonung hatte schon Plato Ausdruck gegeben[7]), und ebenso ihrem Flügellamwerden durch Beschwernisse (vgl. Symp. 172 mit Phaedr. 248 C). Ihm ist die Charakterisirung des Göttlichen als des Guten Symp. 8, 16 S. 22, 1 ff. entnommen (Phaedr. 246 E).

---

1) Ebd. 27, 4 S. 105, 17 ff. *οὐ τὰ ἔργα τῶν λόγων ἐπετηδεύθη χάριν, ἀλλὰ τῶν ἔργων οἱ λόγοι . . 5 ἐπὶ γὰρ τῷ κτήσασθαι κατὰ ἀλήθειαν ἀγωνίζεσθαι δεῖ τὸ δίκαιον ἀσκεῖν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ δοκεῖν.*

2) Ebd. 30, 3 S. 113, 3 ff. *μεῖζον γὰρ ἀγαθὸν τὸ ἐλεγχθῆναι τοῦ ἐλέγξαι νομίζω, ὅσῳ μεῖζόν ἐστι τὸ αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ ἄλλον ἀπαλλάξαι.* Fast wörtlich aus Platos Gorg. S. 458 A. 472 C, s. Meth. I, 112.

3) De aut. 4, 5 S. 14, 11 f. *οὐ γάρ μοι τὸ νικῆσαι πρόκειται κακῶς, ἀλλὰ τὸ ἀληθὲς ἐκμαθεῖν καλῶς.* 8, 2 S. 23, 4 ff. *φιλίας ἕνεκα μᾶλλον καὶ τῆς πρὸς τὸν πλησίον ὠφελείας τὴν ἐξέτασιν ποιούμεθα τῶν λόγων.* 3 . . *οὐ πιθανῶς εἰπὼν ψεῦδος νικῆσαι θέλω, ἀλλὰ <τοῦ> δειχθῆναι τὴν ἀλήθειαν μετὰ ἀκριβοῦς ἐξετάσεως . . ὅθεν οἵῳ τρόπῳ χρώμενος νομίζεις δύνασθαι τὸ ἀληθὲς εὑρεῖν, τούτῳ χρῆσαι.* 9, 4 S. 28, 9 ff. *προσῆκε . . ἀκριβῆ ποιεῖσθαι τὴν ἐξέτασιν τῶν λόγων.*

4) Symp. 7, 1 S. 149, 4 ff. 11, 1 S. 279, 1 f. *οὐ γλυκυμυθίαν πρὸς τέρψιν τῶν ἀκουόντων συσκευασαμένη, ἀλλὰ πρὸς ἐπανόρθωσιν ὑπόμνημα καὶ νῆψιν.*

5) Vgl. Plato, Pol. X, 613 B *ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.* Vgl. auch Theaet. 176 B *φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ.*

6) Symp. 6, 1 S. 133, 5 ff. *ὁπότε (ψυχαὶ) τὴν καθ᾽ ὁμοίωσιν ἰδέαν ἄχραντον ἐκλάμπουσαι . ., πρὸς ἣν ἀφορῶν ὁ θεὸς ἀθάνατον μορφὴν . . ἐχούσας αὐτὰς ἀπειργάζετο.* Vgl. Phaedr. 249 C.

7) Vgl. Symp. 4, 5 S. 104, 5 *τὸν οὐράνιον διψῶσαι . . τόπον* und 106 *εἰς καθαρὰν οἴκησιν . . κατοικίζων* mit Axioch. 366 A *ἡ ψυχὴ . . τὸν οὐράνιον ποθεῖ . . καὶ διψᾷ* und Phaed. 114 C *ἄνω . . εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν.*

Aber neben die Beeinflussung durch Plato tritt die durch die Stoa. In der ganzen Auferstehungslehre des M. zeigt sich diese wirksam, sie tritt aber auch im Einzelnen hervor. Jenes doppelte Begehren, das seit der Einhauchung von Seiten des materiellen Geistes dem Menschen inne wont (De res. II, 6 S. 200, 7 ff.), ist durchaus stoischen Anschauungen conform [1]). Als *ἔμφυτος* und *φυσικὸς νόμος* trägt der Mensch ein göttliches Gesetz in sich, nämlich in dem Trieb zum Guten, der seinem Geist eignet [2]); entgegenstehende Triebe in ihm sollen überwunden und ausgetilgt werden, wissen sich aber selbst gegen die bessere Erkenntnis zu behaupten [3]). Entsprechend den Seelenkrankheiten *ἡδονή, ἐπιθυμία, φόβος, λύπη* [4]) bei den Stoikern redet M. De lepra 5, 2 ff. von den vier Arten des Aussatzes der Seele: *ἡδονή, φόβος, φθόνος* und *λύπη, ὀργή* und *θυμός* (s. o. S. 134 f.). Wie jene (Zeller III, 1² S. 215) das Vernunftwidrige auch nicht im geringsten Mass zulassen wollen, sagt M., De lepra 6, 2 *τούτων κἂν τὸ βραχύτατον αἰφνιδίως ἐὰν ἔλθῃ καὶ γενηθῇ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν καὶ μὴ εὐθέως ἐκ ῥιζῶν κοπὲν ἐκβληθῇ*. Sagt M. (mit Origenes zusammentreffend): „Wie die Schönheit unseres Fleisches Frucht ist, so die Besonnenheit die unserer Seele" (De lepra 7, 2 S. 315, 15 f.), so hat diese Wertung der Besonnenheit ihre Heimat nicht minder bei den Stoikern wie bei Plato. Dies gilt auch von der Betonung der Erkenntnis als des Mittels der Vollendung, wie die Ausfürungen der Stoiker über den Weisen und dessen absolute Vollkommenheit zeigen (Zeller S. 231). Gemäss dem stoischen und im Gegensatz zu den platonischen Anschauungen redet M. von einer Körperlichkeit der Seele [5]). Die *ἐκπύρωσις* De res. I, 48, 3 (o. S. 115 A.). Symp. 9, 1 S. 240, 1 f. trifft zusammen mit der stoischen des periodischen Vergehens der Welt (Schmeckel S. 304). Stoisch ist die Ausfürung, dass Besonnenheit sei „zu haben einen gesunden (ganzen) Sinn und nicht bewegt zu werden von von dem Schlimmen stürmischer Gedanken", und dass „Gerechtigkeit . . Gesundheit, aber Ungerechtigkeit Krankheit" (De cib. 5 S. 293, 36 ff.) [6]). Was vom Ackersmann, dem erst nach dem mühsamen Pflügen die Saat sprosst, und von dem in vielen Stürmen bewärten Steuermann (ebd. 3, 2 S. 292, 5 ff. Symp. S. 297, 8 ff.) gesagt wird, erinnert an stoische Gleichnisse.

1) Vgl. schon Ritter, Gesch. d. Philos. VI S. 11.

2) De res. II, 6, 6 S. 201, 12 f. *τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ὁρμῇ <καὶ> τῇ ἐπιθυμίᾳ τοῦ νοός*. Vgl. dazu die stoische Lehre von dem Trieb nur zum Guten, A. Schmeckel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt, Berlin 1892, S. 328.

3) Vgl. Stob. Ecl. II, 6, 6 S. 47, 25 ff. *πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστιν, ὡς πολλάκις ὁρῶντας τοὺς ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντας, ὅτι συμφέρει τόδε οὐ ποιεῖν . . ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό.*

4) Diog. VII, 111 ff. erklärt *ἐπιθυμία* als *σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός*. Stob. II, 6, 6 S. 48, 28 ff.

5) De res. III, 18, 1 S. 275, 5 f. 15 *τὴν ψυχὴν ἀσώματον . . Πλατωνικῶς ἀποφαίνεται αὐτήν*. 18, 3 *ἀσώματος εἶναι οὐ δύναται*. 18, 4 f. *αἵ δὲ ψυχαὶ . . σώματα νοερὰ ὑπάρχουσαι*. Daher kann von Gliedern der im Hades befindlichen Seelen geredet werden. Vgl. dazu Chrysippus bei Stobaeus I, 17 S. 102, 21 f. ed. Meineke *δι' ὅλων γὰρ σωμάτων ἡμῶν ἀντιπαρεκτείνουσιν* (*αἵ ψυχαί*).

6) Vgl. Zeller² III, 1 S. 214. Schmeckel S. 278. 331 f. Stob. II, 6, 5 S. 32, 20 f. *τὴν τῆς ψυχῆς ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων.*

Stoischen Einfluss bekundet auch die immer wiederkehrende Manung zu geduldigem Tragen des Uebels. Wollen Anfechtungen gleich „unvernünftige Bewegungen der Seele“ erregen (De cib. 1, 5 S. 291, 5 f.), so fiele doch mit der Wegnahme des Leidens auch die Tugend hin (ebd. 3, 5), und der Bewärtere ist der Vorzüglichere (Symp. S. 297 ff.; s. o. S. 27). Daher sind Prüfungen, die das zukünftige Gericht leicht und uns vor Gott tauglich machen, ein erwünschter „Preiskampf des Traurigen“ (De cib. 2, 2 f.). „Wie Pflanzen mit Dünger bestreut mehr zu Grösse und Schönheit gelangen und süsse und gute Frucht bringen, so wächst auch unsere Seele, wenn Anfechtung kommt, mehr zur Gerechtigkeit und zu aller Tugend“ (ebd. 5, 4). Wenn Reichtum verloren geht, so ist das Herz mit Gerechtigkeit zu bekleiden; und ebenso haben wir uns zu stärken, wenn uns Krankheiten oder Verleumdungen betreffen. „Denn wenn wir auch wollen, dass sie von uns gehen, werden wir nicht im Stande sein, diese alle zu verscheuchen. Daher nehmen wir vielmehr mit Geduld dies alles an“ (ebd. 5, 6). Geringschätzung der irdischen Güter empfiehlt M. auch in De lepra (17, 5 f.; s. o. S. 138), und er spricht tadelnd: „Zur Erde gebückt wie das Vieh können wir nicht schauen auf den Vater und Schöpfer des Alls“ (ebd. 18, 3 S. 329, 8 ff.). Auch zu Hi. 40, 3 sind die Ermanungen, in allem Leiden Gottes weise Leitung des menschlichen Lebens zu erblicken (o. S. 137 A.), wol nicht blos aus christlicher Erkenntnis, sondern auch aus stoischen Einwirkungen zu erklären[1].

In besonderem Mass tragen aber die Ausfürungen der Schrift „Ueber das Leben und die vernünftige Handlung“ (o. S. 42 ff.) stoischen Charakter. Dies gilt von dem Hinweis auf den Wechsel des Lebens und das törichte Murren darüber, von der Erinnerung an die höhere Würde des Menschen, die ihn über das seinetwegen Geschaffene erhebt und ihn nicht dessen Knechte sein lassen will, und an die Torheit des Murrens über das Schicksal (1, 1—3). Nach Art der Stoa[2]) wird an die unvernünftigen Tiere erinnert, die sich widerspruchslos in die ihnen zugewiesene Ordnung finden, und von dem vernunftbegabten Menschen um so mehr Gehorsam gegen Gottes Willen gefordert. Stoische Gedanken sind es, dass der Mensch, wie er leiblich durch Mühen gefestigt wird, so an der Seele gesunde durch die Leiden des Lebens (3, 1. 2). Die Vergleichung mit dem willig mancherlei Entbehrung und Mühsal auf sich nehmenden Athleten begegnet auch z. B. in Epiktets Encheir. 29 (3, 5). Ganz stoisch ist weiter die Erinnerung an die Jareszeiten uud ihre Erscheinungen: an den Nutzen des Winters, der Sonnenhitze, der Regengüsse; an das Ab- und Zunehmen des Mondes, die Bewegung aller Gestirne, das Dahineilen des den Quellen entfliessenden Wassers (3, 1). Dasselbe gilt auch von dem Hinweis auf den manigfachen Wechsel im Menschenleben als einen gottgewollten und dem Menschen dienlichen, und auch von

---

1) Vgl. auch wie zu Hi. 27, 2 von dem Gewissen gesagt wird, dass es die Seelen wegen dessen straft, was sie wieder den ὀρϑὸς λόγος tun.

2) Meth. I, XXIII habe ich auf Boëtius, Philosoph. consol. II, 5, 70 ff. ed. Peiper als Parallele verwiesen.

der Aufforderung, sich nicht zu ärgern und nicht zu fürchten, sondern der Ursache des Geschehenen nachzuforschen, „damit das Kommende dadurch wol verstanden werde“ (4), und zu erkennen, dass es sich nur um ein „Brauchen“, „aber kein Besitzen“ handele, das Zeitliche sei „wie ein Traum von in der Stunde der Nacht nur Erschienenem, dessen Einbildung erwiesen wird beim Eintritt des Tages“ (5, 1—3 S. 67, 18 ff.).

Die Anlehnung an einen bestimmten Stoiker ist nicht warscheinlich; sie liesse sich auch bei der zumeist nur fragmentarisch erhaltenen stoischen Litteratur nur schwer nachweisen. — Im Gegensatz zur Stoa polemisirt M. sehr scharf gegen die Lehre von Fatum und gegen die — auch vom Stoiker Panaetius entschieden zurückgewiesene (Schmeckel S. 320) — Astrologie. Aber auch die Stoa legte gleichzeitig Gewicht auf die sittliche Freiheit.

Sehr eingehend sind die naturwissenschaftlichen Ausfürungen des M. Sie bilden ihm eine höchst wertvolle, ja geradezu notwendige Ergänzung der durch die Erforschung der Schrift zu gewinnenden Ergebnisse (De res. I, 9 ff. 14 ff. II, 20. 26 ff.). Hier zeigt sich in besonderem Mass die Bedeutung, welche die philosophische Erkenntnis neben der aus der Schrift zu schöpfenden für M. besitzt.

Man wird zugleich aber die Grenzen seiner philosophischen Befähigung nicht verkennen dürfen. Deutlich treten dieselben in seiner Auseinandersetzung mit Origenes über die Ewigkeit der Welt zu Tage. Für Origenes wird diese durch die Unveränderlichkeit Gottes gefordert, die einen Uebergang aus einem Zustand des Nichtschaffens in den des Schaffens ausschliesse (Meth., De creat. 2 S. 341, 1 ff.). M. aber, der die Ewigkeit der Welt mit der Absolutheit Gottes und seiner Unabhängigkeit unverträglich findet, beweist daraus, dass es ja auch ein Ende des Schaffens für Gott gebe, dass man auch von einem Anfang desselben reden müsse (ebd.). Somit hat er das Verhältnis, in das Origenes Gott zur Welt setzt, und dessen Lehre von dem ewigen Wirken Gottes nicht verstanden. Dasselbe gilt von seiner Zurückweisung der Auffassung des Leibes bei Origenes als einer zur Strafe dem Menschen gegebenen Fessel (o. S. 35. 67). Beide Male war er freilich genötigt, Consequenzen seiner eigenen Prämissen entgegenzutreten. — Der Annahme, dass die Bäume ihre Narung aus der Erde ziehen, begegnet M. mit dem Einwand, dass dann ja die ihre Wurzeln umgebende Erde verschwinden müsste (De res. II, 9, 8). Verständige Beweisfürung muss hier die ihm fehlende speculative Begabung ersetzen (vgl. Fritschel [o. S. 8] S. 14)[1]).

1) M. liebt es in der Weise der Philosophen zur Verdeutlichung Gleichnisse zu verwenden, freilich nur zum Teil mit glücklicher Wal. Dafür, dass Gott one Rechtskränkung des Teufels dem Menschen die Weltherrschaft verliehen, weist er darauf, dass ein Herr berechtigt ist von zwei Sclaven den einen an Sonesstatt anzunehmen (De aut. 17, 6 S. 51, 11 ff.; o. S. 72). Das Verfaren des Teufels bei der Verfürung des Menschen vergleicht er dem eines Feindes, der aus den guten Ratschlägen des Arztes entnimmt, was dem Gehassten schädlich sein wird (ebd. 18, 2 f. 6; o.

3. Die kirchliche Ueberlieferung.

Aus der Schrift mit Hilfe der Philosophie die rechte Erkenntnis Gottes und warer Gerechtigkeit zu erheben, sieht M. als die eigentliche Aufgabe der Theologie an. Dabei aber erweist er sich doch so sehr von der kirchlichen Ueberlieferung bestimmt, dass seine Theologie ihre Eigentümlichkeit eben durch das Streben nach einem Ausgleich derselben mit der durch die Alexandriner eingekommenen hellenischen Wissenschaft empfängt. Dürfte er dies Streben mit manchen seiner christlichen Zeitgenossen geteilt haben — sie nur an wissenschaftlicher Schulung und Energie überragend —, so wird er dadurch nur um so mehr Repräsentant der kirchlichen Theologie am Ausgang der vornicänischen Entwicklung, und hierauf vornehmlich beruht das Interesse, das er beanspruchen darf.

Ausser dem von ihm in erster Stelle polemisch berücksichtigten Origenes werden nur zwei sonst bekannte Männer der Kirche von M. namhaft gemacht: Justin (De res. II, 18, 9) und Athenagoras. Dem Letzteren ist nicht nur das ausdrücklich als sein Wort Angefürte entnommen, sondern in jenem ganzen Zusammenhang zeigt sich M. von ihm abhängig (o. S. 71. 64). An ihn erinnert es wenigstens auch, wenn M. De aut. 12, 1 S. 35, 7 ff. ebenso den Ursprung der zusammengesetzten Welt aus der einfachen Materie (*εἰ γὰρ ἁπλῆ . . ἡ ὕλη καὶ μονοειδής*) ablehnt, wie Athenagoras erklärt, dass auch der einfache Stoff zur Weltentstehung des Künstlers bedarf[1]). Die Schrift, der M. sein Citat aus Justin verdankt ist, nicht mehr erhalten. Die Annahme ist die natürliche, dass es die der Schrift des M. gleichnamige De resurrectione gewesen. Als Beleg dafür hat Th. Zahn, Zeitschr. f. KG. VIII, 30 f. namentlich auf den Gebrauch von *παλιγγενεσία* in dem Justincitat des M. S. 223, 13 (gegen dessen sonstigen Sprachgebrauch) und in den Excerpten der Parallela (107. 187. 294. 109, 8 ed. Holl) hingewiesen, und darauf, dass das *ἐκφαυλίζων* M. 232, 12 dem *κακίζουσιν* des

S. 72). Der Lehrer, der seine Schüler zum Sieg im Ringkampf anleitet, ist ihm ein Bild Gottes, der den Menschen zum Sieg über den Widersacher erzieht (ebd. 20, 5 f.; o. S. 82). Die Einwurzelung der sündlichen Begierde im Herzen, die erst mit dem Tod beseitigt werden kann, vergleicht er (o. S. 75 f.) einer Wildfeige, die ihre Wurzeln so tief in das Gemäuer eines Tempels geschlagen, dass zu ihrer Vertilgung die Steine gelöst und neu eingefügt werden müssen (Ds res. I, 41, 1), oder einem beschädigten Bild, das nur durch Einschmelzen erneuert werden kann (ebd. I, 43, 2 f.), oder der Auflösung und Neubildung eines Tongeräts (ebd. I, 44, 1). Dass die Schuld bei ehebrecherischer Erzeugung in dem Ordnungswidrigen der Handlung liege, sucht M. (o. S. 12) daran klar zu machen, dass Ton zur Herstellung von Bildwerken, durch eine verbotene Oeffnung in ein Haus gebracht, selbst dabei schuldlos sei, (Symp. 2, 4 S. 38, 3 ff.). Eben dort (o. S. 12) erinnert er auch an den rechten und verkehrten Gebrauch des Eisens und an die rechtgemässe Herkunft von Wolle (Symp. 2, 5). Malerisch wirkt das Bild vom schön leuchtenden Mond, den vorübergehend flüchtige Wolken überziehen (Symp. 8, 4 S. 180, 1 ff.).

1) Suppl. 19 S. 22, 4 ff. *ἐκ γὰρ ἁπλῶν καὶ μονοειδῶν τί ἂν συστῆναι δύναιτο; δεῖ δὲ καὶ τῇ ὕλῃ τεχνίτου καὶ ὕλης τῷ τεχνίτῃ.* Vgl. auch o. S. 82 f. M. und Athenagoras über das vergebliche Bemühen der Philosophen, die Warheit zu finden, o. S. 154 A. 2.

Excerpts 107, 45 entspricht. Für Beziehungen des M. selbst zu den Justinfragmenten hat Zahn auf die Wiederkehr des Gedankens des Justin 109, 1 (*ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου*) bei M. [1]) (o. S. 116) aufmerksam gemacht. Wie Justin ferner hervorhebt, dass der Mensch aus Seele und Leib besteht, daher seine Auferstehung eine solche auch des Leibes ist, so auch M. [2]). Justin hat ausgefürt, dass ein Künstler sein zerstörtes Bild aus Wachs oder Ton wiederherstellen könne; so könne auch Gott aus der (nach Plato) unvergänglichen Materie den in sie aufgelösten Menschen wieder zu seiner frühern Gestalt erneuern (107, 187 ff.). Ebenso erklärt M., dass Gott sein verunstaltetes Kunstwerk, den Menschen, durch den Tod aufgelöst habe, um ihn so makellos wiederherzustellen [3]). Nach Justin kann ein Künstler eine Mischung verschiedener Metalle wieder scheiden und aufs Neue mischen, und ebenso Gott mit dem aufgelösten Leib tun (207, 207 ff.); auch M. betont, dass, wenn irdische Kunst Verbundenes zu scheiden vermag, wie vielmehr Gott in der Auferstehung allem seinen Leib wiedergeben kann (De res. II, 27, 2 ff. S. 245, 6 ff.). Auch irdische Künstler wünschen nach Justin, dass ihre Bilder bleiben, und stellen sie, wenn zerstört, wieder her; wie sollte Gott die Vernichtung seiner mit solcher Sorgfalt bereiteten und ihm vor allen andern werten Bilder dulden? So erinnert auch M. daran, dass auch die irdischen Künstler auch auf den möglichst unvergänglichen Bestand ihrer Kunstwerke bedacht sind; wie sollte da Gott nicht sein vernunftbeseeltes Bild, den Menschen, Kern und Zweck der Welt, unvergänglich wollen und es vor dem Verderben bewaren [4]) (De res. I, 35, 3 f. S. 126, 3 ff.)? Justin weist darauf hin, dass Gott aus einem kleinen Samentröpflein ein solch grosses Geschöpf bildend viel Unglaublicheres tue [5]). Ganz so findet

---

1) De res. I, 51, 5 S. 162, 6 f. *ἀνάστασις γὰρ οὐκ ἐπὶ τοῦ μὴ πεπτωκότος, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ πεπτωκότος λέγεται καὶ ἀνισταμένου.* Vgl. I, 53, 3 S. 166, 7 f. *τίς μηχανὴ καὶ ἐκ τοῦ κλιθέντος μὴ οὐχὶ προσδοκᾶν τὸ ἀναστήσεσθαι καὶ ἐκ τοῦ θανόντος τὸ ἀναβιώσκεσθαι.* III, 5, 7 S. 257, 4 f. *οὐκ ἄρα τὸ εἶδος ἀνίσταται, ὃ μηδέποτε πέπτωκεν.* 14, 5 S. 271, 6 f. *περὶ τοῦ ἱσταμένου εἰ πέσοι λέγομεν ὅτι ἔπεσε.*

2) Justin 107, 282 ff. *ἔνθα γὰρ τὸν ἄνθρωπον εὐαγγελίζεται σῶσαι καὶ τῇ σαρκὶ εὐαγγελίζεται. τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῷον λογικόν*; Meth., De res. I, 50, 3. 4 S. 159, 14 ff. *ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν . . ἀθάνατον δὲ ὁ ἄνθρωπος . . οὐκ ἄρα ἀπόλλυται τὸ σῶμα· ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.*

3) Justin 107, 194 ff. *πάλιν ἐὰν διαλυθῇ τὸ πλάσμα, οὐκ ἀδύνατον αὐτῷ ἐστι τὴν αὐτὴν ὕλην ἀναφύραντι καὶ καινοποιήσαντι τὸ αὐτὸ πλάσμα ποιῆσαι· οὕτως . . οὐδὲ τῷ θεῷ . . τοῦ ἐξ αὐτῆς (τῆς ὕλης) γενομένου πλάσματος διαλυθέντος ἀδύνατον ἔσται ἀνακαινοποιῆσαι πάλιν αὐτὴν καὶ ποιῆσαι τὸ αὐτὸ πλάσμα ὁποῖον ἦν καὶ τὸ πρότερον.* Meth., De res. I, 43, 4 S. 144, 17 ff. *τὸ γὰρ ἐκεῖ ἀναχωνευθῆναι τὸν ἀνδρίαντα τοῦτο ἐνταῦθα ἀποθανεῖν καὶ διαλυθῆναι τὸ σῶμα· τὸ δὲ ἐκεῖ ἀναμορφοποιηθῆναι τὴν ὕλην ἢ ἀνακοσμηθῆναι, τοῦτο ἐνταῦθα τὸ ἀναστῆναι.*

4) Justin 107, 268 ff. *πῶς οὐκ ἄτοπον τὸ μετὰ τηλικαύτης σπουδῆς γενόμενον καὶ παρὰ πάντα τὰ λοιπὰ τίμιον περιορᾶν τὸν ποιήσαντα εἰς τὸ μηκέτι εἶναι; εἶτα ὁ μὲν πλάστης καὶ ζώγραφος, εἰ τὰς εἰκόνος ἃς ἂν ποιήσωσι διαμένειν ἐθέλουσιν . . καὶ φθειρομένας αὐτὰς ἀνακαινοποιοῦσιν, ὁ δὲ θεὸς τὸ αὐτοῦ . . πλάσμα περιεῖδεν ἂν εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολλύμενον, μηκέτι δὲ εἰς τὸ εἶναι;*

5) 107, 148 ff. *ἐξ ἐλαχίστης ῥανίδος ὑγροῦ τηλικοῦτον πλάσσεται ζῷον· . . πολὺ τῶν ἄλλων .*

M., dass die Neubildung des Menschen aus einem schon vorhandenen minder wunderbar sei als die aus jenem kleinen Samen (De res. II, 20, 7 S. 235, 5 ff.).

Eine unmittelbare Abhängigkeit des M. von Justin lässt sich an diesen sachlich übereinstimmenden Aussagen freilich nicht zwingend erweisen, da eine Uebereinstimmung im Ausdruck fehlt (doch treffen in der Frageform zusammen Meth., De res. I, 35, 3 f. und Justin 107, 268 ff.), und es sich hier um Gedanken handelt, die zumeist Gemeingut der altchristlichen Apologetik geworden waren. Dies gilt insbesondere auch von dem Widerspruch wider die Deutung der Röcke von Fellen Gen. 3, 21 auf die Leiber der ersten Menschen, den nach Prokop von Gaza (Mai, Class. auct. VI, 204) Justin in seiner Schrift De resurrectione ebenso erhoben hat wie M. De res. I, 33, 3. 40, 4 f.; denn schon Prokop kann an eben jener Stelle auch Irenäus, Clemens und Dionysius namhaft machen. — In der Bezeichnung Justins als *Νεαπολίτης* De res. II, 18, 9 gibt M. seine Bekanntschaft auch mit der Apologie Justins zu erkennen (Zahn l. c. S. 12). Durch die Charakteristik aber Justins als eines den Aposteln zeitlich und an Tugend nahe stehenden Mannes [1]) soll jenem etwas von der Dignität eines Apostelschülers zugesprochen werden. Auch Athenagoras, obwol one ehrendes Prädikat, wird doch ebenfalls als eine bekannte und autoritative Persönlichkeit eingefürt.

Zumeist freilich gibt M. keinerlei Andeutung über die Herkunft seiner Gedanken. Es ist daher auch die von ihm verwertete ältere christliche Litteratur nicht mit Sicherheit zu bestimmen. De vita 7, 6 S. 68, 36 f. wird der breite Weg (Mt. 7, 13) als der des Todes bezeichnet. Das setzt irgendwelche Beziehung zu Didache 1, 1 voraus. Dagegen erinnert die Charakterisirung des engen Weges als zum Licht fürend De cib. 4, 3 S. 293, 11 f. an Barnabas 19, 1. Wie Barn. 8 wird De cib. 11, 4 S. 302, 36 ff. die rote Kuh als Vorbild auf das Fleisch Christi beurteilt. Im Einzelnen treffen hier jedoch M. und Barnabas nicht zusammen; auch gab es über Num. 19 in der Kirche schon vor M. eine bestimmte exegetische Tradition (s. o. S. 44 Anm.). Unmittelbar verwandt ist die Aussage des M., dass auch in der Offenbarung Christi noch nicht das Warhaftige erschienen sei, weil wir es noch nicht schauen können, wie ja auch nicht die Stralen der Sonne, — und die des Barnabas, dass Christus im Fleisch erscheinen musste, da unsere Augen auch nicht die Stralen der Sonne, des Werks seiner Hände, zu ertragen vermögen [2]). Auch die Beziehungen zwischen M. und Ignatius sind unsicher [3]). In der Sache kommen beide überein in der Gegenüber-

---

ἀπιστότερον. Meth., De res. II, 20, 7 S. 235, 5 ff. *εἰ ἐκ τοιαύτης σταγόνος βραχείας καὶ μηδέπω οὔσης τὸ σύνολον μηδέν, ἐν ὑγρασίᾳ τοσαύτῃ .. ἐκ τοῦ μηδενὸς ἄνθρωπος γίνεται, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἐκ τοῦ ἤδη ὑπάρξαντος ἀνθρώπου ..;*

1) Ebd. S. 232, 8 *ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ.*

2) Meth., Symp. 5, 7 S. 129, 1 f. *ὁπότε μηδὲ τὰς ἡλιακὰς φέρομεν ἀνέδην ἰδεῖν ἀκτῖνας.* Barn. 5, 10 *ὅτε τὸν .. ἥλιον .. ἐμβλέποντες οὐκ ἰσχύουσιν εἰς τὰς ἀκτῖνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμῆσαι.*

3) Nur ganz äusserlich ist die Berürung zwischen der *σύμφωνος ἁρμονία* der Propheten und Apostel, mit welchen zu *συνᾴδειν* M. begehrt (De aut. 1, 5), und der Bemerkung des Ignatius, dass *συμφώνῳ ἀγάπῃ* Christus *ᾄδεται* (Ad Eph. 4).

stellung von Gesetz und Propheten und dem Evangelium Ignat., Ad Phil. 5, 2. 9, 1. Meth., Symp. 9, 3 (s. o. S. 87. A. 2. Ein Zusammentreffen im Wortlaut hat zugleich statt, wenn der Erstere erklärt: *ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβίδ . . ἀληθῶς ἐκ παρθένου . . ἀληθῶς . . καθηλωμένον* (Ad Smyrn. 1), und der Letztere: *ἀληθείᾳ γὰρ καὶ οὐ δοκήσει ἦν ὃ ἐφάνη* (De res. II, 8, 7 S. 206, 7) und *ἀληθῶς γὰρ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ* <*ἀληθῶς*> *ἀπέθανε καὶ οὐ τῷ δοκεῖν . ., ἵνα ἀληθῶς πρωτότοκος ἀναφανῇ τῶν νεκρῶν τὸν χοϊκὸν ἀληθῶς μεταβαλὼν εἰς οὐράνιον* (ebd. 18, 8 S. 232, 4 ff.). Aber auch hier wird schon die Erinnerung an Tert., De carne Chr. 5: vere crucifixus . . vere mortuus . . vere resuscitatus, davor bewaren, mit Bestimmtheit auf eine direkte Abhängigkeit des M. von Ignatius zu schliessen. Noch weniger wird dies auf Grund der Uebereinstimmung von Ad Polyc. 3, 2 *τὸν ἀπαθῆ τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν* mit dem Gebet des M. De res. III, 23, 4 S. 281, 19 f. „welches leidenslos seiend diesen viel leidenden Leib . . annahm" geschehen. Wol aber dürfte auf Polykarps Bezeichnung der Witwen als *θυσιαστήριον θεοῦ* (Ad Phil. 4, 3) die des M. *θεοῦ γάρ εἰσιν ἔμψυχος βωμός* (Symp. 5, 8) zurückgehen; doch hatte vielleicht auch hier der Gedanke Polykarps bereits den kirchlichen Sprachgebrauch bestimmt. Auf diesem beruht es jedenfalls, wenn im Martyrium Polykarps von diesem es heisst *ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος* (p. 15) und M. Ps. 66, 10 f. auf die Märtyrer deutet (De res. I, 56, 5 S. 174, 2 f.; vgl. Basil., In XL mart. 8). — Von dem Leiden des Leidenslosen hat auch (s. o. S. 92) Melito geredet. Bei den eigentümlichen Analogien zwischen Melito und Tertullian (vgl. Harnack, Texte u. Unters. I, 249 ff.) und den Berürungen des M. mit dem Letzteren ist es nur warscheinlich, dass M. mehrfach durch Melito beeinflusst worden. Nachweisbar aber ist eine auf direkte Abhängigkeit deutende Verwandtschaft von Ausfürungen des M. mit solchen des Theophilus, Ad Autol. I, 24—28. In Bezug auf das Paradies wird von Theophilus wie M. die Zugehörigkeit zu dieser Erde betont, und dass Flüsse, darunter Tigris und Euphrat, es bewässern [1]). Schrieb Theophilus II, 25 vom Baum der Erkenntnis *οὐ γὰρ ὡς οἴονταί τινες θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή*, so nicht anders M. De aut. 18, 4 „nicht wie wenn der Baum den Tod enthielte, sondern", „dass er Gott ungehorsam war", war „schuld am Tode dem Menschen". Noch sei Adam einem Kinde gleich für die Erkenntnis nicht befähigt gewesen, wie ja auch ein Kind erst allmälich von der Milch zur festen Speise übergehe; ganz so erinnert M. De aut. 18, 7 S. 53, 8 f. daran, dass „auch nicht ein Kind, noch mit Milch genärt, feste Speise empfangen kann" [2]). Als eine Woltat Gottes gegen den Menschen schildert Theophilus den Tod, der ver-

1) Meth., De res. I, 55, 1 S. 170, 3 ff. *ὁ παράδεισος . . ἐκ ταύτης ἐστὶ τῆς γῆς . . τόπος . ., ἀφ' οὗ καὶ τὸν Τίγριν καὶ τὸν Εὐφράτην κ. τοὺς λοιποὺς ποταμοὺς* etc. Theoph., Ad Aut. II, 24; s. o. S. 116 A. 3.

2) Theoph. II, 25 *καὶ γὰρ νῦν ἐπὰν γεννηθῇ παιδίον, οὐκ ἤδη δύναται ἄρτον ἐσθίειν, ἀλλὰ πρῶτον γάλακτι ἀνατρέφεται, ἔπειτα κατὰ πρόσβασιν τῆς ἡλικίας καὶ ἐπὶ τὴν στερεὰν τροφὴν ἔρχεται. οὕτως ἂν γεγόνει καὶ τῷ Ἀδάμ.* Für M. vgl. auch De res. I, 36 zu S. 128, 1 *ὁ δὲ Ἀδὰμ νήπιος ἦν καὶ στερεὰ τροφὴ τοῖς νεωστὶ τεχθεῖσιν ἀνάρμοστος.*

hindern sollte, dass der Mensch ewig in Sünde lebe; den gleichen Gedanken hat M. zu einer Grundlage seiner Argumentation gemacht. Gott habe wie ein fehlerhaftes Gefäss den Menschen durch den Tod aufgelöst und ihn fleckenlos und unsterblich wieder geschaffen: so sagen gleichmässig Theophilus und M.[1]). Wie Theophilus erklärt, dass von Haus aus der Mensch weder sterblich noch unsterblich gewesen (II, 24. 27), so schildert diesen auch M. als mitten zwischen das Gute und Böse gestellt, so dass er je nach seiner Entscheidung sterblich oder unsterblich werden sollte[2]). Mit freiem Willen ausgestattet, soll der Mensch sich selbst entscheiden[3]). Die Verfürung aber geschah durch die Schlange, Drache genannt, weil er ein Ueberläufer war, aus einem Engel Gottes ein Teufel geworden[4]). — Gedanken aus dem zusammenhängenden Abschnitt Theoph., Ad Autol. II, 24—28 trägt M. vor, aber an verschiedenen Stellen; die Möglichkeit auch einer Beziehung zu den verlorenen Schriften des Theophilus Adv. Hermogenem und gegen Marcion bleibt daher doch nicht ausgeschlossen. Auch Theophilus verwendet die Entstehung des Menschen aus einem so kleinen Samen (s. o. S. 123. 161 A. 5) als Beweis für die Auferstehung[5]).

Wie sehr die von M. vorgetragenen Anschauungen zum Teil Gemeingut der kleinasiatischen Kirche waren, zeigen z. B. die Acten des Carpus, wo (s. o. S. 72 A. 5) der von M. De aut. 18, 4 entwickelte Gedanke schon ausgesprochen ist. Aber mag auch M. manches anderen Gewärsmännern entnommen haben, was uns nur aus Irenäus bekannt ist, so wird doch das Urteil nicht fehlgehen, dass er keinem andern so viel wie diesem verdankte. Auf ihn weisen die seine ganze Theologie bestimmenden Gedanken zurück, dessen Kampf gegen den Spiritualismus M. mutatis mutandis wieder aufnimmt. — Wie M. De res. II, 10, 7 f., so sieht auch schon Irenäus in dem Bestreichen des Auges des Blindgeborenen mit Speichel und Erde Joh. 9 die Bildung des Menschen aus dem Kot durch die Hand Gottes abgespiegelt[6]). Auch Irenäus betont, dass erst die Vereinigung

---

1) Theoph. II, 26 s. o. S. 76 A. 7 und *ἀλλὰ καὶ καθάπερ σκεῦός τι, ἐπὰν πλασθὲν αἰτίαν τινὰ σχῇ, ἀναχωνεύεται ἢ ἀναπλάσσεται εἰς τὸ γενέσθαι καινὸν καὶ ὁλόκληρον, οὕτως γίνεται καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ θανάτου.* Meth., De res. I, 38, 2. 44, 1 s. o. S. 76 A. 5.

2) Theoph. II, 24 *μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχέρως οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων*; II, 27 *οὔτε οὖν φύσει θνητὸς ἐγένετο οὔτε ἀθάνατος.* Meth., De res. II, 2, 7, vgl. o. S. 67 A. 7. Symp. 3, 7 S. 67, 3 ff. (o. S. 77) *ὁ δὲ ἄνθρωπος .. τῆς ἀφθαρσίας ἐν μέσῳ βεβηκὼς καὶ τῆς φθορᾶς ..· ἐκκλίνας .. εἰς τὴν φθορὰν φθαρτὸς γίνεται καὶ θνητός, εἰς δὲ τὴν ἀφθαρσίαν ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος* etc. o. S. 77 A. 3.

3) Theoph. II, 27 *ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.* Meth., De aut. 16, 2 S. 46, 4 f. *αὐτεξούσιον δὲ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον γεγονέναι λέγω, τουτέστιν ἐλεύθερον.*

4) Theoph, II, 28. Meth., De aut. 19, 5. S. Beides o. S. 72 f.

5) Ad Autol. I, 8 *ἔπλασέν σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς καὶ ἐλαχίστης ῥανίδος.*

6) Iren. V, 15, 2 (zu Meth. I, 215, 10). 3 quapropter et dominus exspuit in terram et fecit lutum et superlinivit illud oculis, ostendens antiquam plasmationem, quemadmodum facta est. — Aehnlich wie M. in De aut. 5 f. sagt auch Irenäus II, 1, 2 f. — er in Bezug auf das Pleroma —, dass es von dem ausser ihm umfangen sein müsse, oder von dem was sie von einander scheidet, und dass sich immer wieder die Frage nach dem ergebe, was umfängt und umfangen wird.

von Geist, Seele und Leib den Menschen ausmache [1]). Den Engeln gleich ist der Mensch mit freiem Willen ausgestattet, damit dem Gehorsamen nach Gerechtigkeit der Lon des Guten zufalle [2]). Der Ursprung aber des Bösen ist im Teufel, und dieser ward aus Neid auf den Menschen zum Feind Gottes [3]). Ganz wie Theophilus spricht es auch Irenäus aus, dass einem unmündigen Kind gleich der Mensch noch nicht vom Baum der Erkenntnis essen sollte [4]). Als Grund darür, dass Gott den Teufel nicht sofort nach der Verfürung des Menschen vertilgt, nennt M. zunächst den, dass der Mensch die Woltat Gottes erkenne und sich nicht selbst gut nenne, „wie Gott nachamen“ wollend; ganz so Irenäus, damit der Mensch sich nicht habe der Gerechtigkeit als seiner eigenen Leistung rümen sollen [5]). Vielleicht hat auch schon Irenäus jene zeitweilige Verschonung motivirt mit dem von ihm betonten (s. o. S. 88) Gedanken, dass der Teufel von demselben Menschen, den er zu Fall gebracht, überwunden werden sollte, da diese Motivirung bei M. De aut. 20, 4 ff. wie bei Tertullian [6]) wiederkehrt. Wie M. den Tod als Mittel zur Erziehung des Menschen und zur völligen Ausrottung des Bösen und Erneuerung des Menschen bezeichnet, so ist jener auch schon für Irenäus das Mittel zur Befreiung des Menschen von der Sünde [7]). Die in fortschreitender Heilsöconomie sich vollziehende Offenbarung des Willens Gottes, den mehrfachen Bund Gottes mit den Menschen und die Belegung desselben durch die vier Evangelien (Symp. 10, 2 S. 264, 3. Iren. III, 11, 8) hat M. von Irenäus entlehnt (o. S. 83). Als „Hand“ des Vaters wird der Son bei Irenäus III, 21, 10. V, 5, 2. 6, 1 und Meth., De res. I, 46, 2 bezeichnet (o. S. 57). Die Beseelung Adams durch den Lebenshauch Gottes vergleicht Irenäus der Einigung des Wortes und Geistes Gottes mit der „alten Substanz der Bildung Adams“ (V, 1, 3); M. fürt das weiter bis zur Identität Adams und Christi (Symp. 3; o. S. 92 f.). Die ganze Auffassung der Menschwerdung und des Werkes Christi

1) Iren. V, 6, 1 commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit.

2) Iren. IV, 37, 1 (o. S. 67 A. 2). Meth., De aut. 16, 2. 5. De res. I, 38, 3 (o. S. 67 A. 4. 5. 7).

3) Iren. IV, 40, 3 ἔκτοτε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος οὗτος (αὐτοῦ?) καὶ ἐχθρός, ἀφ' ὅτι ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ. Meth., De aut. 17, 5. De res. I, 36, 2. 37, 3. 5. S. o. S. 72.

4) Iren. IV, 38, 1 Wie ein Kind, das feste Speise nicht erträgt, so war ὁ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό (sc. τὸ τέλειον)· νήπιος γὰρ ἦν. Meth., De aut. 18, 7. De res. I, 36 s. o. S. 163 A. 2.

5) Iren. III, 20, 1 f. nec unquam . . (s. o. S. 73 A. 4) homo . . iactaretur, quasi naturaliter similis esset Deo . . comparans et aequalem se iudicans Deo . . ., ut . . semper gratus existat domino . ., cognoscat autem semet ipsum, quoniam mortalis et infirmus est, intelligat autem et Deum, quoniam . . potens est, uti et mortali immortalitatem . . donet. Meth., De aut. 20, 2. 3.

6) Tert., Adv. Mrc. II, 10 (Deus) differens extinctionem diaboli . . certaminis enim dedit spatium.

7) Meth., De res. I, 38, 1. 2. 5. 43, 3 f. 44, 1. 4. II, 6, 3. Iren. III, 23, 6 eiecit eum de paradiso et a ligno vitae transtulit; non invidens ei lignum vitae . .. sed miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum, et malum interminabile et insanabile . prohibuit . . interponens mortem et cessare faciens peccatum . . per carnis resolutionem.

bei Irenäus (o. S. 87 f.) wird von M. im Wesentlichen angeeignet (o. S. 89 ff.). Für die Auferstehung macht auch Irenäus geltend, dass es noch unglaublicher sei, dass Gott aus dem Nichtseienden den Menschen mit seinen Gebeinen und Sehnen bereitet habe, als dass er den schon Gewesenen, aber wieder in die Erde Aufgelösten wiederherstelle [1]). Auch er erinnert daran, dass der Leib des Menschen ein Werk der Hände Gottes selbst ist, daher ihm durch Gottes Willen eine lange Dauer beschieden werden kann [2]). Auch er hebt hervor, dass eben das lebendig gemacht wird, was gestorben ist, also der Leib, nicht die Seele (V, 7, 1. 12, 3; o. S. 116). Nicht die Substanz des Fleisches, sondern seine Begierden schliesse der Apostel vom Himmelreich aus [3]). Auch Irenäus acceptirt — nur one ihn zu nennen — Justins Deutung von 1 Cor. 15, 50, dass nicht das Fleisch in Besitz nehme, sondern vom Reich Gottes in Besitz genommen werde [4]). Das Wort wäre nicht Fleisch geworden, wenn das Fleisch nicht sollte gerettet werden, sagt Irenäus; M., dass dann Christus unnützerweise Fleisch angenommen [5]). Irenäus wie M. berufen sich auf 1 Cor. 15, 22, dass wie in Adam alle sterben, so in Christus alle lebendig werden sollen, und darauf, dass diese sterblichen Leiber nach Röm. 8, 11 auferstehen sollen (Iren. V, 7, 1. Meth., De res. I, 61, 4) usw., und beide füren das Beispiel des Jonas als Beweis für die Auferstehung des Leibes an (Iren. III, 20, 1. Meth., De res. II, 25). One wörtlichen Anschluss nimmt doch M. den ganzen durch Irenäus vertretenen Gedankencomplex von einer den Menschen auch dem Leibe nach wiederherstellenden Heilsöconomie in seine Theologie auf [6]).

Eine directe Beziehung zwischen Tertullian und M. ist durch die Sprachverschiedenheit ausgeschlossen. Aber nicht nur hat sie trotz der weitgehenden Verschiedenheit durch Nationalität und Anlage die gleiche dogmatische und ethische Tendenz erfüllt, sondern das Zusammentreffen in Einzelnem beweist auch eine gemeinsame Wurzel ihrer Theologie. Auch Tertullian lehnt die Deu-

---

1) V, 3, 2 *καίπερ πολλῷ δυσκολώτερον καὶ ἀπιστότερον ἦν, ἐκ μὴ ὄντων ὀστέων τε καὶ νεύρων .. καὶ τῆς λοιπῆς τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας ποιῆσαι εἰς τὸ εἶναι .. ἢ τὸ γεγονὸς ἔπειτα ἀναλυθὲν εἰς τὴν γῆν αὖθις ἀποκαταστῆσαι . . . ὁ γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ποιήσας . ., πόλλῳ μᾶλλον τοὺς ἤδη γεγονότας αὖθις ἀποκαταστήσει.* Vgl. die genaue Uebereinstimmung mit Meth. De res. II, 20, 7, s. o. S. 123 Anm. und *οὐ γὰρ οὕτως μέγα τὸ ἤδη γεγενημένον καὶ διαλυθὲν ποιῆσαι πάλιν, ὡς τὸ μηδέπω γεγενημένον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος κατασκευάσαι.*

2) V, 5, 1 *εἰθισμέναι γὰρ ἦσαν ἐν τῷ Ἀδὰμ αἱ χεῖρες τοῦ θεοῦ ῥυθμίζειν καὶ κρατεῖν καὶ βαστάζειν τὸ ἴδιον πλάσμα.* Vgl. Meth., De res. II, 22, 1.

3) V, 9, 1. 12, 3 *ἀποθέμενοι οὐ τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς σαρκός.* 13, 2. Vgl. Meth., De res. II. 17 f.

4) V, 9, 4 *εἰ γὰρ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν οὐκ κληρονομεῖ, ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σάρξ.*

5) Iren. V, 14, 1 si enim non haberet caro salvari, nequaquam verbum Dei caro factum esset. Meth., De res. II, 18, 8 *εἰ γὰρ διὰ τὸ μὴ ἐλευθερῶσαι τὴν σάρκα καὶ ἀναστῆσαι τὴν σάρκα ἐφόρεσεν, τί καὶ περίσσως σάρκα ἐφόρει, ἣν οὔτε σῶσαι οὔτε ἀναστῆσαι προῄρητο.* S. auch II, 24, o. S. 124 A. 1.

6) Nur ein Zusammentreffen im Ausdruck ist es, wenn von den Häretikern Iren. V, 8, 3 sagt in patrem quidem et filium dicunt se credere, und ebenso M. Symp. 8, 10 S. 196, 3 *τῶν οὐρανίων ἐπιστήμονες εἶναι βούλονται . . καὶ εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι.*

tung der Röcke von Fellen auf den Leib des Menschen ab (De res. 7). Auch er sagt (vgl. o. S. 72), dass der Teufel aus Neid auf den Menschen gefallen (De pat. 5. De an. 39. Adv. Mrc. II, 10), und dass er zunächst verschont wurde, damit der Mensch selbst ihn besiege (o. S. 165 A. 6). Tertullians Charakterisirung des Teufels als des Affen Gottes kehrt bei M. wieder [1]). Die Ausfürungen des Letzteren in De autexusio entsprechen mehrfach denen Tertullians gegen Hermogenes (s. o. S. 62). Beide lehren vier Stufen der heilsgeschichtlichen Entwicklung (o. S. 83). Für beide ist die Braut Christi im eigentlichsten Sinn das Fleisch, das er angenommen (o. S. 93). Auch nach Tertullian ist Mensch nicht die Seele oder der Leib für sich, sondern nur beide in ihrer Verbindung [2]), und auch nach ihm kann nur das Gefallene auferstehen, also nur der Leib (De res 18. Adv. Mrc. V, 9).

Eine unmittelbare Abhängigkeit könnte zwischen M. und Hippolyt bestehen, aber zumeist handelt es sich um auch schon von Letzterem entlehnte Gedanken. Eine wol nur zufällige Berürung im Wortlaut ist die zwischen Meth., De res. II, 9, 12 *οὐδὲν πτωχεύοντος τοῦ θεοῦ* und Hipp., Philos. X, 34 *οὐ γὰρ πτωχεύει ὁ θεός* [3]). Sehr verschieden ist die Verwertung der Vision Ezechiels bei Hippolyt, In Cant. 8, 6 ff. und bei Meth., De res. II, 10, 4; beide folgen doch bereits älterer exegetischer Tradition [4]). Wie Irenäus und M. (o. S. 57), so nennt auch Hippolyt den Son gern des Vaters Hand [5]). Schon Hippolyt sagt wie Meth., De sang. 10, 2, dass Salomo nicht selbst die Weisheit gewesen, sondern nur an der einst kommenden Weisheit Anteil empfangen [6]). Wie Hippolyt, In cant. 2, 23. 27, 9 (vgl. auch Acta Achatii 4, 5), so versteht M. Ps. 45, 2 vom Hervorgehen des Logos aus dem Vater (o. S. 57) [7]). Seine denen des M. verwandten Gedanken über die Erlösung s. o. S. 88. Auch Hippolyt scheint das Fleisch Christi als Braut bezeichnen [8]). Auch er sieht den Zweck der Menschwerdung erst dort erfüllt, wo Christus auch in den Seelen der einzelnen Glieder der Kirche geboren ist (o. S. 126 vgl. mit S. 96 ff.). Und auch Hip-

---

1) Symp. 10, 5 S. 271, 3 ff. *ἡ ἀντικειμένη δύναμις ἀεὶ μιμεῖται τῆς ἀρετῆς .. τὰ σχήματα ... ἵνα . . δελεάσῃ πρὸς θάνατον . . ἀθανασίας ἔξωθεν καλλωπίζεται σχηματισμοῖς.*

2) De res. 40 nec anima per semetipsam homo, nec caro sine anima homo.

3) Der Gedanke begegnet schon bei Irenäus V, 32, 1 dives enim in omnibus Deus et omnia sunt eius.

4) Hippolyts Beziehung auf die vier Evangelien hat schon Irenäus III, 11, 8; mit M. Deutung auf die vier Elemente vgl. Orig., In Ezech. 1, 12 *τινὲς δὲ καὶ ἐξηγήσαντο τὰ ζῶα εἰς τὸ τετραπέρατον· τὰ πρόσωπα εἰς τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνέστηκε τόδε τὸ πᾶν. τοῦτο δὲ παχυμερές. οὕτως οὖν ἐλαύνεται πάντα ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ.*

5) Vgl. m. Hippolytstudien in Harn.-Gebh., Texte u. Unt. N. F. I, 2 S. 35.

6) Meth., De sang. 10, 2 S. 339, 31 f. „doch bin ich nicht selbst die Weisheit, sondern der, welcher kommt“. Hipp., In Cant. 1, 1 „Die Weisheit hatte Salomo, nicht, dass er selbst die Weisheit war“. 1, 6 „An dieser Weisheit war er nicht one Anteil, aber die Weisheit selbst war er nicht“.

7) Ueber das Uebliche dieser Verwertung von Ps. 45, 1 vgl. Orig., In Joh. 1, 23 S. 50.

8) De ant. 4 S. 21 f. *ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα . . ὡς νύμφιος.*

polyt hebt hervor, dass die äusserliche Zugehörigkeit zur Kirche one den Besitz des Geistes wertlos ist (o. S. 103 A. 1).

Das aus der Theologie eines Theophilus, Irenäus, Hippolyt Ueberkommene ist für M. die kirchliche Lehre. Der Unterschied seiner eigenen Theologie von der jener Männer tritt dabei doch schon äusserlich in dem Abstand seiner den Mustern griechischer Rhetorik folgenden Darstellungsweise von der mehr biblisch gefärbten eines Hippolyt zu Tage. Und sind für diesen noch die Christen als solche die „Heiligen", so sind dies für M. die Glieder der Gemeinde der Vollendeten [1]. Bei M. ist noch ein zweites Element wirksam und der Versuch gemacht, dies mit der „kirchlichen Lehre" zu verbinden: die hellenische Wissenschaft. In dieser Hinsicht hat er von den alexandrinischen Theologen gelernt. Dass M. die Schriften eines Clemens gelesen, scheint unverkennbar. Der Hinweis auf die lockenden Sirenen und den Greis von Ithaka erinnert one Weiteres an Clemens [2]. Ganz wie dieser Cohort. 1, 5 S. 6, 14 weist M. hin auf die planvolle Mischung der Elemente im Menschen, dem Mikrokosmos (o. S. 66), und wie jener Paed. I, 3 bezeichnet er De res. II, 22, 1 den Menschen als Werk der eigenen Hände Gottes [3]. Eher könnte die Uebereinstimmung von De res. I, 27, 4 mit Clem., Paed. I, 12 (100) nur aus gemeinsamer Abhängigkeit von Plato zu erklären sein; aber doch geht das Zusammentreffen mit Plato über das M. und Clemens Gemeinsame nicht hinaus [4]. Wie für Clemens, so gibt es auch für M. einen Fortschritt über den Stand gemeiner Christlichkeit hinaus. Der Getaufte hat zwar das Ganze des Christentums (Paed. I, 25 ff.), aber doch auch nicht, sondern er muss erst durch die Erkenntnis zu vollkommenem Christentum gefürt werden. — Von Origenes erweist sich M. besonders in der Exegese abhängig (o. S. 149 ff.). Dies gilt sowol in Bezug auf die exegetische Methode [5] wie hinsichtlich des Einzelnen [6]. Aber auch seine

---

1) Vgl. De res. I, 51, 4. 55, 1. Symp. S. 27, 6. 28, 1. 144, 2. 248, 7. In Symp. S. 191, 3. 198, 2 wird *οἱ ἅγιοι* zwar auf die Christen im gegenwärtigen Leben bezogen, aber doch so, dass es den waren Christen gilt.

2) Vgl. De aut. 1, 1 (bes. *ὁ μὲν Ἰθακήσιος γέρων* und *τέλος τῆς . . ᾠδῆς . . θάνατος ἦν.* 1, 3 *θανατηφόροι Σειρῆνες*). De res. I, 28, 1 mit Clem., Coh. 9. 12 S. 91, 24. 118, 15. 120, 7. 13 (*ὁ Ἰθακήσιος γέρων . . Σειρῆνας μυθικάς . . ᾠδήν, θάνατον ἐργάζεται*).

3) Clem., Paed. I, 3 S. 130, 20 *καὶ τὰ μὲν ἄλλα κελεύων μόνον πεποίηκεν, τὸν δὲ ἄνθρωπον δι᾽ αὐτοῦ ἐχειρούργησεν καί τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν.*

4) Meth., De res. I, 27, 4 *τῶν λόγων ἔργοις κυρουμένων, ἵν᾽ ἡρμοσμένων ἡμῶν πάντα συμφώνως ὁ νοῦς εἴη τοῖς ἀρίστοις λόγοις.* Clem., Paed. I, 12 S. 208, 3 ff. *ἡμᾶς ἁρμοσαμένους . . σύμφωνον τὸν λόγον ποιησαμένους τοῖς ἔργοις.* Plat., Lach. 188 D *ἡρμοσμένος αὐτὸς αὑτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα.* Das *ὁ γενναῖος οὗτος γνωστικός* Clem., Str. II, 490 Pott. und das *ὁ γενναῖος οὗτος ἰατρός* Meth., De res. 58, 2 beweist natürlich noch keine Abhängigkeit.

5) Ob. S. 148. Vgl. z. B. Orig., In Joh. tom. 1, 10 S. 21 *πειρωμένοις εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν* mit o. S. 144 f. Auch für Orig. ist diese Erkenntnis des tieferen Sinnes göttliche Gnadengabe; vgl. In Joh. tom. 1, 15 S. 33 *θεῷ αἰτώμεθα συνεργῆσαι . . πρὸς ἀνάπτυξιν τοῦ . . μυστικοῦ νοῦ.*

6) Dies zeigt besonders die Schrift über den Aussatz; vgl. Abh. A. v. Oettingen gew. S. 44.

Logoslehre ist von der des Origenes bestimmt (o. S. 56 ff.). Dass Gott schon vor der Erschaffung der Dinge sie in seinem Geist in sich getragen, hat M. (De aut. 21) wol dem Origenes entlehnt (In Joh. t. 1, 22. I, 40). Ihm verdankt er den Gedanken, dass wie das Gesetz der Schatten des Evangeliums, so dieses der des Vollkommenen sei [1]). Der Kirchenbegriff hat den des Origenes weiter gebildet. Ueber die Aufgabe des Bischofs und die ware Zugehörigkeit zur Kirche, über die Pflicht, Heilung von der Sünde zu suchen (o. S. 101 A. 4), spricht M. so, dass er hierbei auch litterarisch sich durch Origenes beeinflusst zeigt (o. S. 102 ff.). Auch für Origenes ist die Seele die Braut, die der Bräutigam Christus liebt (De orat. 17). Wie M. von einem Opfern aller Glieder redet (o. S. 15 f.), so hatte Origenes von einem Beschneiden derselben gesprochen (In Gen. 3, 69). Die Ueberordnung des beschaulichen über das tätige Leben teilt M. mit Origenes (o. S. 126 f.). Dabei will doch auch M. nicht die Askese als Selbstzweck, sondern sie ist ihm die notwendige Voraussetzung für das in der Erkenntnis sich vollziehende Eindringen in die Gottesgemeinschaft. Nur wie er zwischen der sacramentlichen Neugestaltung und der in der vollkommenen Erkenntnis gegebenen nicht deutlich unterscheidet, so fällt bei ihm auch der Accent stärker als bei Origenes auf die Weltverneinnng.

So kann M. auch mit der vielleicht tatsächlich auf den Origenesschüler Gregor den Wundertäter zurückgehenden Schrift „Ueber die Leidensfähigkeit Gottes“ in nicht Wenigem zusammentreffen. Diese Schrift zeigt schon in ihrer Anlage, besonders dem Eingang, eine Verwandtschaft mit Ausfürungen des M. In ihr wird dargelegt, dass Gott zwar dem Leiden nicht unterworfen, aber auch von keiner Notwendigkeit oder den Schranken seiner Natur abhängig ist, sondern nur von seinem ihm wesentlichen Willen und seiner Allmacht bestimmt (cp. 1—4). Durch sein Leiden wird er dem Leiden nicht unterstellt, da er zur Erlösung der Menschen leidet und eben durch sein Leiden seine Leidensunfähigkeit beweist, indem er für das Leiden zum Leiden wird, wie ja auch den Diamant kein Schlag leiden macht. „Denn es war der Tod des Todes, dass Gott in den Tod einging, one von ihm erfasst zu werden, und es war ein Leiden für die Leiden, dass Gott leidensunfähig war, wärend er in die Leiden einging“

Auch nach Origenes ist es ein geistiger Aussatz, wenn „nach Empfang des Glaubens und Friedens durch Christus“ in der alten Narbe wieder ein Zeichen der frühern Sünde hervortritt (In Lev. hom. 8, 5. IX, 325). Unreine Gedanken und Begierden (8, 7), fleischliche Liebe, aber auch Rumsucht und Zorn (8, 8) sind Zeichen solchen Aussatzes; vgl. mit der Bemerkung Meth., De lepra 11, 4 S. 321, 20 ff., dass die Häretiker am Geist aussätzig sind, Orig. l. c. 8, 11 capitis enim peccatum est, aliter quam fides ecclesiae continet de divinis sentire dogmatibus; ebenso vgl. De lepra 8, 3 S. 317, 23 ff. „Die Verhüllung des Mundes ist das Schweigen der Sünden. Denn“ (folgt Ps. 50, 16) mit Orig., In Lev. 8, 10 clauditur et os, ut fiducia sermonis . . excludatur (folgt Ps. 50, 16).

1) Orig., In Joh. tom. 1, 9 S. 20 *ὥσπερ ἐστὶ νόμος σκίαν περιέχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σκιὰν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει.* Vgl. o. S. 86.

(cp. 8 S. 80, 21 ff. ed. Ryssel). Es war die Probe auf seine Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit (cp. 9 f.), kein Makel und Schwäche, da vielmehr durch seinen „Tod die Leidensunfähigkeit über alle Menschen ausgebreitet ist“ und er „auf unsterbliche und leidensunfähige Weise durch die Kraft seiner Macht zum Tode gekommen ist, auch wieder vom Tode gegangen ist als allmächtiger Gott“. (11 f.) Wie der Salamander nichts durchs Feuer, das Feuer durchs Schwert nichts leidet, so zeigt auch Gott nur seine Leidensunfähigkeit durch sein Leiden one Furcht und Schmerzen, sein unverlierbares Leben und seine Liebe (13—23). Gerade seine Vollkommenheit wird kund durch die Mitteilung seiner Weisheit und seine Hilfe an den hilfsbedürftigen Menschen, dem er durch seine Leidensunfähigkeit zum Heil verholfen hat (24—32). — Diese Gedanken klingen wieder in jenen Ausfürungen des M. (o. S. 90 f.), dass gerade in der Fähigkeit, auch in die Beschränktheit der menschlichen Natur einzugehen, sich die Macht Gottes erweist, dass die göttliche Natur durch irdische Gewaltmittel nicht verletzt wird, und dass Christus eben durch sein Leiden dem Leiden zu einem Leiden geworden.

Hat die Schule des Origenes Gedanken der älteren Theologie aufgenommen und erweisen sich andererseits Theologen, die sich zu dieser bekannten, von Origenes befruchtet, so war damit der Gegensatz gegen das hellenische Element bei Origenes doch noch nicht verstummt. Die schon von Dionysius bekämpfte Schrift des Nepos, „Widerlegung der Allegoristen“ hat diesem Gegensatz Ausdruck gegeben (Eus. KG. VII, 24). Unter den Inhabern des bischöflichen Stuls von Alexandrien war es dann P e t r u s, der den Spiritualismus des Origenes bestritt. Gegen diesen war die Schrift De resurrectione gerichtet, wie die von Pitra, Analecta s. IV, 189 ff. 426 ff. edierten syrischen Fragmente zeigen. Er hat darin ausgefürt, dass der sterbliche Leib die Unsterblichkeit anziehen solle; dass wie Christi Auferstehung im Leib geschehen sei, so auch die unsrige im Leib zu geschehen habe. Der Apostel sage 1 Cor. 15, 50 nicht, dass Fleisch und Blut nicht auferstehen werden, sondern dass sie das Reich Gottes nicht besitzen können, nämlich wegen ihrer Verweslichkeit und ihrer bösen Handlungen, so lang ihnen also diese noch eignen und sie nicht die Unverweslichkeit erlangt haben. Fleisch ist der ganze Mensch. Wir bedürfen einer solchen Verwandlung, damit unser Leib die ewige Herrlichkeit ertragen kann. Aber wie Christus verwandelt wurde, one einen andern Leib zu erhalten, so werden auch wir u n s e r e Leiber aus den Gräbern wieder empfangen. Paulus spricht von Verwandlung, um den Unterschied jenes Leibes von seiner gegenwärtigen Art anzuzeigen (S. 427 f.). Die Auferstehung bestehe nicht in einer Wesensverwandlung, sondern in einer Bekleidung. Derselbe in Verweslichkeit gesäte Leib wird in Herrlichkeit auferstehen; dem Leib gilt diese Verheissung, denn was gefallen ist steht auf (S. 429). In der Schrift *Περὶ ψυχῆς* hat sich Petrus nach der Angabe Prokops im Commentar zum Oktateuch gegen des Origenes Erklärung von Gen. 3, 21 ausgesprochen. Diese Schrift wandte sich besonders gegen die

Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen und ihrer Einkerkerung in den Leib, — wie es scheint in noch schärferer Form als dies M. getan [1]).

Unmittelbare Beziehungen zwischen Petrus und M. stehen dahin. Aber um so bedeutsamer wird dann der Umstand, auf den Harnack, Litt. Gesch. I, 447 hingewiesen, dass sich doch auch Petrus im Bannkreis der Gedanken des Origenes befand. Es gab demnach im Gegensatz zu solchen Origenisten wie Pamphilus und Eusebius, welche die Anschauungen ihres Meisters der kirchlichen Lehre anzugleichen bemüht waren, auch Theologen, die zwar ebenfalls eine Befruchtung der kirchlichen Lehre durch die Wissenschaft des Origenes erstrebten, aber zugleich jene vor einer Gefärdung durch die letztere zu bewaren suchten. Ihr hervorragendster Vertreter, daher herb angefeindet von den Origenisten, ist M. Bei aller Wertschätzung der Wissenschaft eines Origenes glaubt er doch seiner Schrifterklärung den Vorwurf, alles wissen zu wollen und daher verkehrte Fragen zu tun, nicht ersparen zu dürfen (s. o. S. 153), und seiner Theologie der Rhetorik eine Theologie der Tatsachen entgegenstellen zu müssen (De res. I, 27, 5; o. S. 155 f., bes. S. 156 A. 1), um die kirchliche Lehre vor Verfälschung durch einen trügerischen Schein der Weisheit zu schützen. Nicht um eine Verschmelzung des aus irenäischer und alexandrinischer Theologie Entlehnten handelt es sich M., sondern nur um eine wissenschaftliche Begründung der ersteren. Die realistische Erlösungslehre eines Irenäus, die nicht Beseitigung, sondern Verklärung der Leiblichkeit als Ziel schaut, ist ihm ein unveräusserliches Stück des kirchlichen Gemeinglaubens, für sie einzutreten daher Pflicht der Frömmigkeit. Zugleich ist er aber auch an der durch Origenes vertretenen theologischen Wissenschaft mit lebendigem Interesse beteiligt, ja in ihrer Pflege gelangt auch ihm die Frömmigkeit erst zur Vollendung. Bezeichnender Weise haben keines christlichen Theologen Schriften nur annähernd so viel Spuren bei M. aufzuweisen wie die eines Plato. Aber obgleich M. „mit den Voraussetzungen und der Methode" des Origeues arbeitet (Harnack, Dogmeng.[3] I, 741), ist es ihm doch um den Glauben der Gemeinde zu tun, und ist ihm in diesem bereits alles beschlossen, was die Theologie zu erreichen vermag (Lundberg S. 81).

Aus dem Gesagten ergibt sich die dogmengeschichtliche Stellung des M. und zugleich auch seine Bedeutung für unsere Erkenntnis der theologischen Entwicklung. Gerade weil er kein Mann ist von theologischer Originalität,

1) Vgl. das bei Leontius, C. Monoph. erhaltene Fragment (Holl. [l. c. S. 5, A. 2] S. 210) Ἐκ τοῦ πρώτου λόγου περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι. Ein 2. Fragment bei Harnack, Litt. Gesch. I, 447 lautet ὥστε οὐκ ἐνδέχεται πρὸ σωμάτων ἐν οὐρανῷ ἁμαρτάνειν ψυχὰς μηδὲ ὅλως πρὸ σωμάτων ὑποστάσας. τὸ γὰρ μάθημα τοῦτο τῆς ἑλληνικῆς ἐστὶ φιλοσοφίας, ξένης καὶ ἀλλοτρίας οὔσης τῶν ἐν Χριστῷ εὐσεβῶς θελόντων ζῆν. Die Lehre des Origenes wird hier demnach als der Frömmigkeit widerstreitend dargestellt.

sondern nur bemüht auf Grund umfassender Kenntnisse und reicher Bildung den Glauben der Kirche wissenschaftlich zu begründen und zu verteidigen und für die Gestaltung des christlichen Lebens praktisch wirksam zu machen, gewärt M. einen Einblick in den Stand der Theologie, als durch die neue Lage der Kirche in der Welt und durch die arianischen Kämpfe neue Aufgaben an sie herantraten. Wie sein Verhältnis zur kirchlichen Ueberlieferung zeigt, walten bei M. durchaus noch die Gedanken der vornicänischen Theologie. Zu fast allen bedeutsamen Erscheinungen innerhalb der kirchlichen griechischen Theologie lassen sich bei ihm Beziehungen warnehmen. Mit den Apologeten teilt er das Interesse an der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen, mit einem Irenäus das an der Eschatologie und an der alttestamentlich vorbereiteten Erlösung durch die Menschwerdung des Logos aus den Mächten des Verderbens zur vollkommenen Gottesgemeinschaft, mit den alexandrinischen Theologen das an einer christlichen Wissenschaft und an einer Vollendung des Christseins in vertiefter Gotteserkenntnis und Erhebung über die irdischen Schranken. Ist sein Verständnis der Sünde vornehmlich durch die Ablehnung ihrer Erklärung aus einem Weltsubstrat und die Betonung auch der Leiblichkeit des Menschen als einer an sich guten beherrscht, zeigt er sich in der Logoslehre im Grunde von Origenes bestimmt und fehlt ihm das Christocentrische eines Irenäus und bleibt das Verhältnis des Logos zu Gott und zur Creatur unklar, so sind doch die Voraussetzungen für die Erlösungslehre des Athanasius bei ihm vorhanden[1]. Es bedurfte aber der Concentration auf diese Erlösung durch den Gott-Logos als den entscheidenden und das ganze christliche Bewusstsein beherrschenden Grundgedanken. — Bestimmter hat M. es verstanden sein sittliches Ideal als einheitliches zu gestalten. Es ist aus seinen religiösen Ueberzeugungen erwachsen, denn die erlösende Menschwerdung Gottes setzt sich fort in der Kirche, in welcher der durch sein Todesleiden über die Kräfte des Bösen und der Vergänglichkeit Herr gewordene Logos durch sacramentliche und erkenntnismässige Wesensmitteilung in den einzelnen Seelen gleichfalls geboren wird. Die sittliche Aufgabe ist dem entsprechend, sich durch Unterdrückung der zur Erde ziehenden Triebe über seine Natur zu erheben und durch vollkommene Erkenntnis zur Aenlichkeit mit Gott zu gelangen. Schon auf Erden ein jenseitiges Leben fürend, wird der ware Christ zur Braut Christi und gleichsam selbst Christus.

Vornehmlich nach dieser Seite des sittlichen Ideals ist die Theologie des M. zugleich die der Zukunft[2]. Sie hat die Gedanken bereits vollständig aus-

---

1) Auch M. gebraucht den Ausdruck ἐνανθρώπησις: Symp. S. 60, 4. 166, 3. 188, 8. 262, 3. 273, 5; aber auch schon Hippolyt hat sich seiner bedient: In Dan. IV, 39, 4. Bd. I, 1, 288, 1. Ueber Beziehungen des Athanasius zu M. im Einzelnen s. o. S. 2.

2) Hierauf hat namentlich Harnack l. c. 745 ff. hingewiesen. Die Speculation von Adam und Eva als dem realen Typus von Christus und der Kirche, mit der Wendung, dass auch die einzelne Seele die Braut Christi werden soll, bezeichne „die Zuspitzung des kirchlich realistischen Lehrbegriffs auf den Subjectivismus der mönchischen Mystik“.

gesprochen, die hernach für das Mönchtum die entscheidenden geworden sind. Durch ausschliessliches Leben in Gott (aber unter Vermittlung der Kirche) soll Christus in der Seele Gestalt gewinnen. In Nachamung des Bildes des Fleisch gewordenen Gottes (Symp. 1, 4 S. 24, 5 f.) und gebildet durch ihn mit seinen Tugenden (De lepra 18, 4 S. 329, 10 ff.), von der Welt abgewandt und mit ganzer Contemplation sich in die Erkenntnis Gottes versenkend und in Liebe ihn umfangend, gelangt die Seele zu vollkommener Heiligung und erlebt die Offenbarung Gottes in sich (o. S. 139). Allerdings ein Mönchtum in der Weise des euchitischen entsprach, trotz einer gewissen Berürung mit Ausfürungen des M.[1]), nicht seinen ethischen Zielen. Aber auch die antiorigenistischen Mönche, denen die Askese Selbstzweck war, haben nicht das von M. Erstrebte verwirklicht. Tatsächlich lebten doch mehr in seinen Gedanken jene Verehrer des Origenes, denen ihr Mönchtum nur die Voraussetzung dafür war, durch steten Umgang mit Gott und Eindringen in seine Erkenntnis zur vollen Gemeinschaft mit ihm zu gelangen. Nicht zufällig haben ein Nilus und Isidor von Pelusium sich auch mit den Schriften des M. beschäftigt. Aber auch auf dem Gebiet kirchlicher Lehre ist das Werk des M. nicht durch Männer wie etwa Epiphanius fortgesetzt worden, die ihn gerade deshalb schätzten, weil er die Zurückweisung der Consequenzen der Theologie des Origenes eingeleitet, und mit denen er das gemeinsam hatte, dass ihm die Sache der Frömmigkeit die entscheidende war, sondern durch Männer wie die Kappadocier, welche die von ihnen ernstlich gemeinte Wissenschaft in den Dienst der kirchlichen Lehre zu stellen bestrebt waren[2]).

---

1) Vgl. die Meinung der Messalianer bei Theodoret, Haer. fab. IV, 11 Sp. 429, dass die Taufe *τὴν ῥίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἁμαρτίας* (womit sie die Notwendigkeit fortdauernden Gebetes begründeten), mit Meth., De res. I, 41, 3 *καὶ μετὰ τὸ . . ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐλθεῖν τοῦ ἁγνισμοῦ . . ἐν ἁμαρτίαις ὄντες εὑρισκόμεθα* und 42, 2 f., o. S. 76 A. 2. 3. Durch die Einwonung des Geistes wollen die Euchiten frei werden von der *ῥοπῇ ἐπὶ τὰ χείρω* und zum Schauen Gottes gelangen, Theod. H. E. IV, 10 Sp. 1442.

2) Wärend des Druckes ist mir die an feinen Beobachtungen reiche Schrift Lundbergs (s. o. S. 1) zugegangen. Einen Compromiss mit der Theologie des Origenes vermag er in der des M. nicht zu erblicken: S. 82 „Men här är *πίστις*, ej *γνῶσις* det bestämmande". Dagegen betont Lundberg die volkstümlich kirchlichen Elemente in der Theologie des M. Darauf beruhe ihr Erfolg. „Det är ej härföraren ensam, som vinner segern, det är de djupa leden, som vinna den åt honom" (S. 86).

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.
NEUE FOLGE BAND VII. Nro. 2.

Der
Untergang der Nibelunge
in alter Sage und Dichtung.

Von

Wilhelm Wilmanns.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1903.

Der Untergang der Nibelunge in alter Sage und Dichtung.

Von

Wilhelm Wilmanns.

Vorgelegt in der Sitzung vom 16. Mai 1903.

Die Fragen, die auf den folgenden Blättern behandelt werden, haben mich schon in jungen Jahren beschäftigt; immer wieder bin ich gern zu ihnen zurückgekehrt, und so wird es auch wohl in Zukunft bleiben. Denn die Hoffnung, sie zu einem befriedigenden Abschluss geführt zu sehen, hege ich nicht; aber ich freue mich der convergierenden Fortschritte, die auch auf diesem Gebiete deutlich wahrzunehmen sind, und werde zufrieden sein, wenn ich fördernd teilgenommen habe an einer Arbeit, für die schon Goethe eine Zeit von Jahrhunderten voraussah. Ziel und Methode der Untersuchung sind dieselben wie früher. Durch Prüfung des Zusammenhanges und der in einzelnen Strophen und längeren Abschnitten hervortretenden dichterischen Absichten, suche ich in die Geschichte der Sage und Dichtung einzudringen, aus der allein das Verständnis des überlieferten Werkes gewonnen werden kann. Den nächsten Anlass die Arbeit niederzuschreiben und zu veröffentlichen gab eine Abhandlung H. Pauls[1]), in der von neuem der Versuch gemacht ist, die Thidrekssaga aus dem Nibelungenliede herzuleiten. Ich hoffe als ein sicheres Ergebnis meiner Arbeit anerkannt zu sehen, dass Saga und Epos auf dieselbe Dichtung zurückgehen. Ihren Inhalt hat der nordische Erzähler im ganzen treu bewahrt; ein deutscher Dichter hat sie gegen Ende des 12. Jahrhunderts neu geschaffen und geformt, ein jüngerer Bearbeiter gekannt und benutzt.

1) Die Thidrekssaga und das Nibelungenlied. München 1900. (Separat-Abdruck aus den Sitzungsb. der phil. und hist. Cl. der kgl. bayer. Ak. d. W. 1900. H. III.).

I.

§ 1. In der nordischen Nibelungensage stehen der erste und zweite Teil, die Siegfriedsage und die Sage vom Untergang der Nibelunge in einem höchst auffallenden Verhältnis. Etzel ist es, der seine Schwäger zu verderben sucht, weil er nach ihrem Golde trachtet; Krimhild, oder Gudrun, wie sie in der nordischen Ueberlieferung heisst, steht auf der Seite der Brüder, die ihr doch den Gemahl ermordet haben; sie warnt sie, greift für sie zu den Waffen und opfert selbst die eignen Kinder, um ihren Tod an Etzel zu rächen. In der Geschichte der Sage glaubt man den Grund für die seltsame Composition und umgekehrt in der Composition eine Bestätigung der über den Ursprung der Sage geltenden Ansicht zu finden. Für die Siegfriedsage nimmt man mythischen Ursprung an, den Kern der Sage vom Untergang der Nibelunge, meint man, bildeten ein historisches Ereignis, die Niederlage der Burgunden im Jahre 437, und eine früh entstandene Sage von Attilas Tode, nach der ein Weib namens Ildiko ihn im Bette erdolcht hatte. Nachdem man die mythischen Nibelungen, die durch Siegfrieds Mord in den Besitz seines Schatzes gelangt waren, mit den Burgunden identificiert hatte (vgl. § 25 Anm.), habe man die Niederlage der Burgunden und den Sturz ihres Königshauses als einen von Attila verübten Raub ihres Königsschatzes angesehen, Ildiko zu ihrer Schwester und Rächerin gemacht.

Ich will dieser Construction, so weit sie den zweiten Teil der Sage angeht, eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen; aber für richtig halte ich sie nicht. Die Art, wie Gunther und Hagen an Etzels Hof durch einen verräterischen Ueberfall bewältigt werden, ist weit davon entfernt, an einen Völkerkampf zu erinnern, wie er im Jahre 437 statt fand. Der Gegenstand der alten Sage ist das Schicksal zweier eng mit einander verbundener Personen, Gunthers und Hagens. Um das Geheimnis des Schatzes zu wahren, gibt der eine den andern dem Verderben preis und leidet dann selbst lieber den Tod, als dass er einem anderen den Hort gönnte. Das ist der eigentliche Inhalt der Sage. Nicht um den Untergang eines Königshauses handelt es sich, sondern um den mit neidischer Zähigkeit festgehaltenen, in den Fluten des Wassers oder den Tiefen der Erde verborgenen Goldschatz der Natur. Die Erzählung bildet eine natürliche Fortsetzung der nibelungischen Siegfriedssage, ja mir scheint, dass diese Fortsetzung, wie das auch bei andern alten Sagen begegnet, ursprünglich nur eine Variante des ersten Teiles war. Die Uebereinstimmung beider Teile in ihren Grundzügen ist unverkennbar: in beiden stehen zwei ungleiche Brüder neben einander, hier der schreckliche Fafnir und der furchtsame Regin, dort der harte Hagen und der mehr passive Gunther; der Schatz gereicht beiden zum Verderben, Siegfried tötet den Zwerg und Drachen, Etzel die nibelungischen Brüder; der furchtsame Bruder verlangt das Herz des andern, Regin das Herz Fafnirs, Gunther das

Herz Hagens (vgl. § 4). Das ist doch offenbar dasselbe Thema in verschiedener Ausführung (vgl. auch § 4 Anm.). Vielleicht darf man auch noch darin eine in der ältesten Sage begründete Uebereinstimmung sehen, dass in beiden Teilen ein Weib den Tod des Siegers verlangt: Siegfried fällt der Rache der Brünhild, Atli der Rache der Gudrun zum Opfer. Einen historischen Kern vermag ich in diesen Sagen nicht wahr zu nehmen. Wenn es wirklich nötig ist, Gunther und Etzel als Namen historischer Personen anzuerkennen, so würde ich eher glauben, dass sie durch eine Umdeutung der Sage, durch eine nachträgliche Beziehung auf historische Ereignisse für andere Namen eingetreten seien.

§ 2. Die historische Erklärung des zweiten Teiles halte ich also nicht für sicher; für schlechterdings unzureichend halte ich sie, um das Verhältnis zum ersten Teil zu erklären. Mir scheint es undenkbar, dass die Siegfriedssage, wenn sie den uns vorliegenden Inhalt hatte, je eine Fortsetzung erhalten hätte, in der Kriemhild als Rächerin ihrer Brüder auftrat. Aus dem Missverhältnis zwischen den beiden Teilen glaube ich schliessen zu müssen, dass es einst eine Sage gab, in der Kriemhild gar nicht Siegfrieds Wittwe war, eine Sage, die sich auf den Drachenkampf, die Erwerbung der Brünhild für Gunther und Siegfrieds Tod beschränkte. Die Motive, durch welche diese Hauptpunkte der Handlung verbunden waren, sind auch in der jetzigen Gestalt der Sage noch enthalten. Als landloser Recke war Siegfried in das Reich der Nibelunge gekommen; er tritt in Gunthers Dienst und hilft ihm als sein Diener bei der Werbung um Brünhild. Brünhild verlangt seinen Tod nicht aus Eifersucht, sondern weil sie einst gelobt hatte, nur den zum Manne zu nehmen, der mit Fafnirs Erbe zu ihr käme. Da sie sich betrogen sieht, reizt sie Gunthers Habgier. Siegfried wird ermordet, der Schatz fällt den Nibelungen zu. An eine Sage dieses Inhalts schloss sich widerspruchslos die Fortsetzung an. Atli sucht den Nibelungen das Gold zn entreissen; er vermählt sich mit ihrer Schwester, ladet heimtückisch die Schwäger ein; er bereitet ihnen den Tod und fällt selbst der Rache der Schwester zum Opfer. Der Schatz bleibt für immer verborgen. Hier, wo Kriemhild noch gar nicht Siegfrieds Wittwe war, war ihre Parteinahme für die Brüder wenn nicht selbstverständlich, so doch natürlich.

Die Zusammenhangslosigkeit der nordischen Ueberlieferung entstand dadurch, dass die beiden Teile der Sage, die ja auch späterhin in relativer Selbständigkeit hervortreten, sich selbständig weiter entwickelten. Während der zweite Teil an den alten Voraussetzungen festhielt, wurde der erste weiter ausgestaltet. Um zu motivieren, dass Siegfried das Weib, das die Natur für ihn bestimmt zu haben schien, für einen andern erwarb, wurde er der Schwester Gunthers verlobt, und Eifersucht auf die Nebenbuhlerin bestimmte Brünhild den Tod des Helden zu verlangen. Dass Gunthers Schwester einen doppelten Namen führt, in der nordischen Ueberlieferung Gudrun, in der deutschen Kriemhild heisst, könnte damit zusammenhängen. Gudrun hiess sie ursprünglich als Gunthers Schwester; den Namen Grîmhilde erhielt sie in der erweiterten Siegfriedssage als Gegnerin der Brünhilde, vgl. jedoch § 7.

In der deutschen Sage ist der Zwiespalt, zu dem die Entwickelung der Siegfriedssage in der nordischen Ueberlieferung geführt hatte, dadurch aufgehoben, dass der zweite Teil dem ersten entsprechend umgestaltet ist; Kriemhild ist als Siegfrieds Wittwe anerkannt und seine Rächerin geworden. Das ist die bedeutendste Abweichung der deutschen Sage von der nordischen, aber keineswegs die einzige. Andere geben weiteren Aufschluss über die ursprüngliche Sage.

§ 3. Wenn die historische Erklärung der Sage richtig wäre, so müsste die nordische Ueberlieferung in allen wesentlichen Punkten das Ursprüngliche bewahrt haben. Von Anfang an müsste der habgierige Etzel allein den Nibelungen mit feindlicher Gesinnung entgegengetreten, Kriemhild ihre Schützerin und Rächerin gewesen sein. Aber ich sehe nicht ein, wie man von dieser Grundlage aus eine Erklärung der deutschen Sage gewinnen könnte. Das neue Motiv der Gattenrache konnte die Umgestaltung nicht bewirken; es hätte sich mit dem älteren leicht in der Weise verbinden lassen, dass Kriemhild Etzels Habsucht gereizt hätte, um ihren Rachdurst zu stillen. Sie hätte dann, wenn sie diesen Zweck erreicht hatte, der Pflicht der Blutrache genügend auch Etzel töten können, sowie Regin erst mit Siegfrieds Hülfe den Drachen tötet, dann auf Bruderrache sinnt. Die deutsche Sage hätte so trotz des neuen Motivs im wesentlichen denselben Verlauf der Handlung wie die nordische behalten. Ihre eigentümliche Gestalt zwingt zu der Annahme, dass die nordische Sage nicht in jeder Beziehung so echt ist, wie man sie ansieht. Beide Ueberlieferungen haben sich in eigenartiger Entwickelung von der gemeinsamen Grundlage entfernt.

§ 4. In der deutschen Sage ist das Verlangen, Siegfrieds Tod zu rächen, für Kriemhild nicht das einzige Motiv; sie handelt auch aus Habgier. An einer Stelle, da wo sie bei der Begrüssung der Brüder Hagen nach dem Schatze fragt, tritt dies zweite Motiv übereinstimmend in der Saga (c. 373) und im Epos (Str. 1739 f.) hervor; im Epos allein noch an mehreren anderen Stellen, besonders, nackt und unverhüllt, in der Schlussscene, wo sie dem Mörder Hagen das Leben sichert, wenn er ihr den Schatz herausgebe, und den Bruder opfert, weil Hagen erklärt, das Geheimnis des Schatzes nicht verraten zu dürfen, so lange einer seiner Herren lebe. Es ist eine wichtige Frage, ob die Sage von Anfang an diese beiden Motive neben einander benutzt hat, und wie sie dazu gekommen ist.

Bei der Schlussscene könnte man zweifeln, ob sie der deutschen Sage von je her angehört habe. Zwar finden wir sie ganz ähnlich auch in der Atlakviða; aber als einen treu und unverändert bewahrten Rest ältester Sage dürfen wir sie doch nicht ansehn. In der Akv. richtet Atli die Frage nach dem Schatz an Gunther und veranlasst dadurch den Tod Hagens, im Epos ist es umgekehrt. Den allgemeinen Voraussetzungen der Sage entspricht nur die Darstellung der Akv.; denn Gunther ist der eigentliche Herrscher im Nibelungenreich, ihm also musste der Schatz abverlangt werden. Es ist eine Verkehrung der natürlichen Verhältnisse, dass im Epos Kriemhild sich an Hagen wendet, doppelt verkehrt, weil er in der deutschen Sage nicht einmal der Bruder Gunthers ist, sondern nur sein Mann. Wie hätte er den Schatz herausgeben können? In der Schluss-

scene des Nibelungenliedes wird man den Missstand wenig empfinden; deutlicher tritt er in den Partien hervor, die diese Schlussscene vorbereiten. Auch bei der Bergung des Schatzes (Str. 1137) und beim Abschied der Kriemhild (Str. 1272. 1281) muss sich Hagen als Herr des Schatzes gebärden, ohne dass es den Dichtern gelungen wäre, diese Annahme zu erklären. Noch der jüngste Bearbeiter (C) müht sich vergebens mit dem unheilbaren Fehler ab.

Wie die deutsche Sage zu dieser Verkehrung kam, liegt auf der Hand. Da in ihr die Rache für Siegfrieds Mord das Hauptmotiv geworden war, war Hagen in den Vordergrund getreten. Gegen ihn richtet Kriemhild ihre Ratschläge in erster Linie, um seinetwillen müssen alle andern sterben; er muss der letzte sein, der den Tod erleidet, darum muss auch an ihn die verhängnisvolle Frage gerichtet werden. Die Aenderung beweist also, dass die Scene die Voraussetzungen der deutschen Nibelungensage anerkennt, und so wäre es immerhin möglich, dass sie erst später unter dem Einfluss der im Norden erhaltenen Ueberlieferung angefügt wäre.

Zweierlei liesse sich für diese Annahme geltend machen? Einmal, dass die Scene in der Thidrekssaga, die im allgemeinen das Alte viel besser bewahrt hat, nicht vorkommt, sodann die eigentümliche Form der deutschen Siegfriedssage. In der deutschen Dichtung, die sowohl dem Nibelungenliede als der Thidrekssaga zu Grunde liegt, kam bei Siegfrieds Kampf mit dem Drachen, gar nichts mehr von dem Schatze vor. Die Saga erzählt überhaupt nichts von seiner Erwerbung, und das Epos hat einen ganz abweichenden Bericht, in dem an die Stelle der Naturmächte (Zwerg und Drache) die Königssöhne Nibelung und Schilbung getreten sind [1]). Diese Beseitigung eines handgreiflichen Motivs würde eine einfache Erklärung darin finden, dass der Schatz in dem zweiten Teile der Sage seine Bedeutung verloren hatte. Wie die Sonderentwickelung der Siegfriedssage einst zu einer Umgestaltung des zweiten Teiles geführt hatte, so hätte nun die Umgestaltung des zweiten Teiles wieder auf den ersten eingewirkt. Aber diese Combinationen sind doch nicht stichhaltig.

§ 5. Dass in der Thidrekssaga am Schluss die Frage nach dem Schatze fehlt, beweist gar nichts. Es ist die Folge einer eigentümlichen Sage von Etzels Tod, die hier mit der Nibelungensage willkürlich und ungeschickt verbunden ist. Sie erzählt nämlich, dass Hagen, todwund, noch einen Sohn erzeugt, der später Etzel in den Berg führt und mit dem Schatze einschliesst (c. 423—427). Diese Erzählung zwang dazu, die Frage nach dem Schatze auszuschalten; denn

---

1) Die unklare, kurze und abgerissene Darstellung in dieser ungeschickt eingefügten Episode (Nib. 87—95) verrät noch, dass hier unsere Dichtung nicht aus derselben Quelle geschöpft ist, die in den meisten und besser ausgeführten Teilen fliesst, während anderseits die genaue Uebereinstimmung gerade dieser Partie mit dem Biterolf (7810 ff.) schliessen lässt, dass gleichwohl ältere Ueberlieferung vorlag. Ein selbständiger Sprössling, der neben dem alten Liede, der gemeinsamen Grundlage für Thid. und Nib., aus dem Urboden der Sage erwachsen war, ist hier in das Nibelungenlied verpflanzt und hat in ihm weiter gewuchert.

sie hätte zur Folge haben müssen, dass Hagen, nachdem er die Antwort verweigert, getötet wurde.

Dass in der deutschen Sage bei Siegfrieds Kampf mit dem Drachen der Schatz vergessen ist, lässt sich ohne Rücksicht auf den zweiten Teil aus der Entwickelung der Siegfriedssage selbst erklären. Für den Mord des Helden kam der Schatz um so weniger in Betracht, je mehr die Eifersucht der Brünhild und die Anschuldigungen der Kriemhild zu wirksamen Motiven herausgearbeitet wurden; und der Zwerg, der Siegfried in den Kampf trieb, hatte nicht nur die Absicht das Gold zu gewinnen, sondern vor allem auch den jungen Helden, den er mit Misstrauen und Furcht betrachtete, zu verderben. In der nordischen Sage tritt dies Motiv sehr zurück; in der deutschen ist es mit Recht kräftig betont, denn die böse Absicht des Zwerges Siegfried zu töten, konnte allein seinen eignen Tod von Siegfrieds Hand rechtfertigen. So erschien an beiden Stellen der Schatz als entbehrlich und konnte ausgeschieden werden; für den Helden selbst hatte er von Anfang an keine Bedeutung gehabt.

Hiernach wird man die Schlussscene des Nibelungenliedes als einen alten Bestandteil der deutschen Nibelungensage ansehen und noch weniger daran zweifeln dürfen, dass in ihr von Anfang an neben der Gattenrache auch die Habgier die Handlungsweise der Kriemhild bestimmte; denn die Habgier verbürgt auch die Scene der Begrüssung.

Wie aber kann die deutsche Sage zur Verbindung dieser beiden Motive, die doch wahrlich in keinem bequemen Verhältnis stehen, gekommen sein? Soll der Dichter, der die Rache für Siegfried als neues Motiv in die Sage aufnahm, zwecklos und zweckwidrig auch noch dies andere von Etzel auf Kriemhild übertragen haben? Das ist doch kaum glaublich. Dagegen erklärt sich die Gestalt der deutschen Nibelungensage sehr leicht, wenn man annimmt, dass die Habgier der Kriemhild das ältere Motiv war, das auch bestehen blieb, als in der Gattenrache ein neues gewonnen war. Die beiden Scenen, in denen die Habsucht der Kriemhild hervortritt, sind aus dem Boden der ältesten Sage, in der Kriemhild noch gar nicht Siegfrieds Wittwe war, erwachsen; auf den Schatz allein ist ihr Sinn gerichtet, kein Wort erinnert an den Schmerz um den Gatten. Nur eine leise Andeutung giebt das Nibelungenlied insofern, als Kriemhild Hagen mit Siegfrieds Schwert ersticht; das ist aber eine junge Umbildung. Ursprünglich stiess sie ihm den lohenden Feuerbrand in den Rachen (§ 10).

§ 6. Wenn Kriemhild in der ältesten Sage als habgierig aufgefasst war, so ergiebt sich daraus von selbst, dass sie ursprünglich die eigentlich Handelnde war; Atli kann nur ihr Mitschuldiger gewesen sein, der sich durch sie bestimmen liess Verrat an den Schwägern zu üben. Auch in der Schlussscene war es vermutlich nicht Atli, der die Frage nach dem Schatz an Gunther richtete, sondern, wie im Nibelungenliede, Kriemhild. Dass aber Atli nicht schuldlos war, ist an und für sich wahrscheinlich und aus der nordischen Ueberlieferung zu schliessen; sie würde ihn nicht zum allein Schuldigen gemacht haben, wenn er nicht

wenigstens mitschuldig gewesen wäre. Die deutsche Sage freilich scheint ihm von Anfang an alle Schuld abgenommen zu haben.

In der Thidrekssaga kommen zwar zwei Stellen vor, an denen von Etzels Habgier die Rede ist, zuerst in c. 359, wo er seine Verwandten einladet und ihnen vorspiegeln lässt, er sei alt und wolle ihnen seine Herrschaft abtreten, und dann in jenen späteren Kapiteln (423—427), wo Hagens nachgeborner Sohn ihn in den Berg lockt. Aber diese Erzählung ist, wie vorhin schon bemerkt, ein fremder Zusatz, und auch c. 359 lässt deutlich die Verbindung zweier verschiedener, widersprechender Versionen erkennen, so dass man wohl annehmen darf, dass hier unter der Einwirkung der im Norden erhaltenen Ueberlieferung eine der deutschen Sage fremde Angabe Aufnahme gefunden hat. Im Nibelungenliede findet sich von Etzels Habsucht nicht die geringste Spur und auch die Thidrekssaga nimmt im allgemeinen an, dass er seinen Schwägern wohl will. In c. 376 lehnt er das Ansinnen der Kriemhild, ihre Brüder töten zu lassen, entschieden ab (vgl. § 24)[1]. Was aber vor allem die Annahme, dass in der deutschen Sage Etzel sich nicht zum Mitschuldigen gemacht hatte, stützt, sind zwei feste Punkte in der Composition der Sage: einmal, dass Kriemhild, um den Streit herbeizuführen, das eigne Kind opfert. Diese wilde Tat hatte nur Sinn, wenn sie es auf andere Weise nicht konnte, d. h. wenn Etzel ihren Absichten nicht zugestimmt hatte. Sodann, dass Kriemhild, nachdem sie alle Greuel vollbracht, mit Etzels Willen getötet wird. Der Schuldige hätte das Richteramt nicht übernehmen können. Ursprünglich richtete er vielleicht sogar das Weib mit eigner Hand, denn Dietrich und Hildebrand, die es nach unserer jetzigen Ueberlieferung tun, gehörten der Sage ursprünglich nicht an.

§ 7. Die Handlung der alten Sage, auf die sowohl die nordische als die deutsche Ueberlieferung zurückzuführen ist, verlief in zwei Acten; in dem ersten war die Habgier der Kriemhild das leitende Motiv, in dem andern ihr Hass gegen den Gemahl. Folgendes war der Inhalt: Kriemhild, ein echter Spross des geizigen Nibelungengeschlechts, verlangt den Schatz der Brüder; Etzel stimmt ihr zu. Gunther und Hagen folgen der verräterischen Einladung, werden überwältigt und lassen, um den Schatz nicht herausgeben zu müssen, das Leben. Dann wendet sich der harte Sinn des Weibes gegen Etzel. Die eigenen Kinder bereitet sie dem Vater zur Speise, ersticht im Bette den trunkenen und lässt das Haus über ihm und seinem Gefolge in Flammen aufgehn. — Eine engere Verbindung besteht zwischen den beiden Acten nicht, und so liegt die Vermutung nahe, dass hier eine ursprünglich selbständige Sage der Nibelungensage angehängt sei. Die Sage von Etzels Tod würde sich vortrefflich dazu eignen; denn in der Tat findet zwischen dem, was die Sage vom Tode des historischen Etzel berichtet, und dem, was die Atlakviđa in Str. 42 erzählt, die grösste Uebereinstimmung statt; auch dass Gudrun den Namen Kriemhild erhielt, würde

1) Im Nibelungenlied ist die Scene übergangen; der Dichter aber hat sie gekannt; in Str. 1902 legt er die Erklärung, die ursprünglich Etzel abgab, dem König Dietrich in den Mund.

sich so ungezwungen erklären; denn Ildiko liess sich als Deminutivum von Kriemhild auffassen. Aber auch die Vǫlsungasaga von Sigmund und Signy zeigt bekanntlich grosse Aehnlichkeit mit diesem zweiten Teil der Nibelungensage, und auf keinen Fall darf man annehmen, dass die Nibelungensage ursprünglich mit Gunthers und Hagens Tode geschlossen habe; die Abneigung der Gatten verlangte eine Weiterführung der Handlung. Die Aehnlichkeit mit jenen andern Sagen kann nicht zufällig sein, sie ist aber, wenn diese überhaupt älter sind, secundär.

In der mangelhaften Verbindung der beiden Acte lag der Keim für die Umbildung der Sage. Die nordische Sage hielt am Morde Etzels fest und gestaltete, um die Rache der Gudrun zu motivieren, den ersten Act um. Sie liess den Gegensatz der Gatten, der ursprünglich in ihrer mythischen Wesenheit begründet gewesen sein muss, schon in dem Kampf gegen die Nibelungen zum Ausdruck kommen; Kriemhild tritt auf die Seite der Brüder, auf Etzel fällt alle Schuld; mit dem Tode büsst er sie. Etzel ist im ersten Teil nun der eigentlich handelnde; er richtet demgemäss auch die Frage nach dem Schatz an Gunther.

Die deutsche Sage liess den zweiten Act ganz fallen, nahm aber, wie es scheint, bei der Umgestaltung des ersten einige Motive aus ihm auf (den Mord des Kindes, den Saalbrand). Die wichtigste Aenderung im ersten Act bestand darin, dass ihm in der Rache für den erschlagenen Gatten ein neues Motiv zugeführt wurde. Die Sage gewann dadurch nicht nur den verlorenen Zusammenhang mit der Siegfriedssage wieder, sondern sie erhielt auch, indem neben das wilde Motiv der Habgier das menschlichere, ergreifendere einer in der innigsten Liebe zum erschlagenen Gemahl wurzelnden Rache trat, einen edleren Gehalt. Leider behauptete sich neben dem neuen Motiv das alte, und noch im Nibelungenliede ist die Dichtung nicht im stande gewesen den Zwiespalt, der dadurch in die Handlungsweise und den Charakter der Kriemhild kam, zu überwinden. Durch die Einführung des neuen Motivs wurde ferner die Bedeutung der Kriemhild, die von Anfang an die Hauptperson gewesen war, noch erheblich gesteigert. Etzel trat neben ihr in den Hintergrund und sank dadurch, dass ihm alle Schuld genommen wurde, zum blossen Zuschauer herab. Den Grund für diese auffallende Umwandlung vermutet man mit Recht in der hohen Vorstellung von Etzels würdigem Königtum, die in andern germanischen Sagen ausgebildet war. Die Nibelungensage aber wurde dadurch empfindlich geschädigt; je weiter im Laufe der Zeit die dem Untergang der Nibelunge vorausgehenden Kämpfe ausgesponnen wurden, um so seltsamer und unverständlicher wurde Etzels wesentlich passive Rolle.

II.

§ 8. Darin stimmen alle Ueberlieferungen überein, dass Gunther und Hagen nicht im Kampfe fallen, sondern gefangen werden und einen schimpflichen Tod erleiden müssen. Die näheren Umstände gibt die nordische Ueberlieferung nicht an, im Epos werden beide Helden nacheinander in demselben Saale von Dietrich

bewältigt, in der Saga nur Hagen; Gunther war schon am Tage vorher durch den Herzog Osid, den Brautwerber Etzels, gefangen. — Unverständlich ist die Darstellung des Nib. nicht; denn wenn auch das natürliche Interesse Gunther und Hagen zu gemeinsamem Kampfe hätte veranlassen können, so verbot doch der ritterliche Ehrencodex, dass zwei gegen einen kämpften; so sieht also Gunther ruhig zu, dass Hagen überwältigt wird, dann kommt er selbst an die Reihe. Natürlicher aber spielen sich die Ereignisse jedenfalls in der Saga ab. Hier hatten die Helden beschlossen, den Baumgarten, in dem der Streit ausgebrochen war, zu verlassen, weil sie draussen ihr Leben teurer verkaufen zu können vermeinten. Hagen war durch eine Bresche in der Mauer ins Freie gelangt, hat dann aber der Uebermacht der andringenden Feinde weichen müssen und an der Tür eines Saales eine gedeckte Stellung gefunden. Gunther wurde bei dem Versuch ihm zu folgen gefangen. Nur das kann in der Darstellung der Saga nicht ursprünglich sein, dass ein langer Zeitraum zwischen den beiden entscheidenden Ereignissen angenommen wird; ursprünglich muss die Bewältigung Hagens sich unmittelbar an die Gefangennahme Gunthers angeschlossen haben.

Die geringe Kunst, die der Erzähler angewandt hat, um aus dem ihm vorliegenden Material ein abgerundetes Ganzes zu schaffen, lässt auch noch deutlich eine engere Verbindung erkennen. Zweimal lässt er Hagen sich aus dem Strassenkampf in einen Saal flüchten; einmal am zweiten Tage vor der Gefangennahme Gunthers (c. 382), dann am dritten Tage vor der Entscheidung (c. 387). Dieser zweite Saal ist aber, wie der Anfang von c. 392 deutlich zeigt, eben derselbe, an den Kriemhild am zweiten Tage die Brandfackel hat legen lassen, derselbe in dem Hagen gegen Iring gekämpft hatte; Hagen hatte ihn gar nicht verlassen. Erst jüngere Einschaltungen haben den natürlichen Zusammenhang aufgehoben und zu einer Wiederholung derselben Situation geführt.

§ 9. In der Annahme, dass Dietrich nur Hagen gegenüber gestellt, Gunther von Osid gefangen wird, unter Umständen, die Hagens Hülfe ausschlossen, hat die Saga das Ursprünglichere bewahrt, dagegen in der Art, wie sie Dietrichs Eingreifen in den Kampf begründet, ebenso wie das Epos die ältere Ueberlieferung aufgegeben. Beide geben den Tod seines guten Freundes Rüdiger als Anlass an; aber die Darstellung des Epos lässt deutlich erkennen, dass das nicht richtig ist. Wenn Dietrich von Gunther und Hagen verlangt, dass sie sich ihm ergeben, wenn er sich für ihr Leben verbürgt und ihnen verspricht, sie in ihr Reich zurück zu geleiten, und wenn er sie nachher der Kriemhild überliefert und ihrer Gnade empfiehlt, so setzt das voraus, dass er sich nicht um den Tod des Freundes zu rächen zum Kampfe entschlossen hat, sondern auf Bitten seiner Königin; er war das Werkzeug der Kriemhild in dem Kampf gegen ihren Hauptfeind Hagen.

Dietrich ist nun aber nicht der einzige und war nicht der erste Held, der in dieser Rolle auftrat; vor ihm hatte sie Iring gespielt.

§ 10. Den Kampf Irings gegen Hagen erzählt die Saga in c. 387. Als Kriemhild sieht, dass die Heunen vergebens den Saal Hagens zu stürmen suchen,

lässt sie Feuer anlegen. Zu welchem Zweck und mit welchem Erfolg wird nicht gesagt, vermutlich doch, um Hagen aus seiner gedeckten Stellung zu vertreiben. Als ihr das nicht gelingt, fordert sie ihren Ritter Iring auf, um hohen Lohn den Kampf zu bestehen. Kühn dringt er in den raucherfüllten Saal, und es gelingt ihm, Hagen eine ansehnliche Wunde beizubringen; er hieb ihm ein so grosses Stück aus dem Schenkel, „wie man allermeist für den Kessel haut“; darauf sprang er alsbald wieder aus dem Saal. Durch neue Bitten und Versprechungen bewegt ihn Kriemhild einen zweiten Gang zu wagen. Aber da eilt Hagen ihm entgegen und durchbohrt ihn mit seinem Speer. Und da sank Iring an dem Steinweg nieder „und dieser Steinweg heisst Iringsweg noch diesen Tag, und der Spiess Hagens kam in den Steinweg zu stehen“. Die Localsage hatte sich also dieses Ereignisses bemächtigt, an ihm und an dem Turme, indem Gunther sein Leben gelassen, haftete sie (vgl. c. 394); aber im Zusammenhang der Saga hat es merkwürdigerweise gar keine wesentliche Bedeutung. Iring ist tot, aber Hagen steht unbesiegt auf der Wahlstatt und von seiner Wunde ist nichts zu merken. Das ist gewiss nicht ursprünglich.

Ich nehme an, dass Hagen durch die Wunde Irings kampfunfähig geworden und wehrlos der rachsüchtigen Kriemhild preisgegeben war. Wie die Geschichte weiter verlief, lässt die Saga, trotz der Aenderungen, die sie gerade am Schluss erfahren hat (§ 5), recht wohl erkennen. Sie erzählt, dass Kriemhild, als Hagen von Dietrich bezwungen war, zum Saale schreitet. „Sie nahm einen grossen Brand, da wo der Saal über Hagen gebrannt hatte, und ging zu Gernot, ihrem Bruder, und stiess ihm den lodernden Brand in den Mund, und wollte wissen, ob er tot wäre oder lebend; Gernot aber war wirklich tot. Und nun ging sie zu Giselher und stiess ihm den Feuerbrand in den Mund, er war noch nicht tot, aber hiervon starb er“. Darüber ergrimmte dann Dietrich, und auf Etzels Geheiss erschlägt er das Teufelsweib. — Eine höchst unnatürliche Erzählung. Gegen die unschuldigen Brüder übt Kriemhild unerhörte Grausamkeit, und der Mann, dem vor allem ihre Rache galt, bleibt unbehelligt, als wäre er gar nicht da.

Warum der Erzähler der Saga den echten Schluss preisgegeben hat, ist in § 5 gezeigt. Die Verbindung der Nibelungensage mit einer ganz fremden Sage von Etzels Tod zwang ihn die Frage nach dem Schatz auszuscheiden und Hagen am Leben zu lassen, damit er erst den Sohn zeuge, der später an Etzel Rache nimmt. Ursprünglich wandte sich Kriemhild, als sie in den Saal kam an Hagen, fragte nach dem Schatz, opferte das Leben Gunthers und stiess Hagen, als er die Auskunft auch jetzt noch verweigerte, den Feuerbrand in den Mund[1]. Der grausame Tod, den die Saga an Giselher vollziehen lässt, war ursprünglich Hagen bestimmt, und die ganze Scene schloss sich an den Kampf Irings an. Saalbrand, Irings Kampf und Kriemhild mit dem Feuerbrand gehören offenbar

1) Im Nibelungenlied ist die Wildheit der alten Sage gemildert; statt des Feuerbrandes bedient Kriemhild sich des Schwertes; auch wird Gunther nicht das Herz ausgeschnitten, sondern der Kopf abgeschlagen.

zusammen. — Durch die Einführung Dietrichs wurde der Zusammenhang gelockert. Noch zwar erschien die Scene, die mit dem Saalbrand begann und mit Hagens Tod endete als eine einheitliche; aber als durch jüngere Erweiterungen die Kämpfe Irings und Dietrichs von einander getrennt wurden, ging die Einheit verloren. Dietrichs Auftreten bezeichnete nun einen neuen Act des Dramas, Iring sank zum Helden einer blossen Episode herab.

§ 11. Dietrich also hat den Platz eingenommen, der ursprünglich Iring gebührte; seine Rolle war aber tiefer angelegt. Iring hatte zu Hagen gar keine Beziehungen, Dietrich ist Hagens Freund; bei ihm verbindet sich also mit dem äusseren ein innerer Kampf. Diese Annahme eines Freundschaftsverhältnisses zwischen den beiden Helden, das vermutlich auf Hagens früherem Aufenthalt bei Etzel beruht, begründete, dass Dietrich sich erst zuletzt zum Kampfe bereit finden liess, und dass er die Nibelungen bei ihrer Ankunft warnte, was in früherer Zeit dem Eckewart zugekommen war (§ 15). Von einer Ausnützung des ethischen Momentes war freilich in der älteren Dichtung noch keine Rede, und die ganze Rolle Dietrichs entspricht der rauhen Schlussscene der alten Sage. Die beiden Kämpen hatten ausbedungen, dass keiner dem andern seine Abkunft vorwerfe; aber der Zorn übermannt sie. Zuerst wirft Dietrich Hagen seine Abkunft vor, und als Hagen darauf erwidert: ‘Was mag Schlimmeres zu erwarten sein von einem Elbensohn als von dem des Teufels selber!’ ergrimmte Dietrich so, dass Feuer aus seinem Munde flog, und davon ward Hagens Brünne so heiss, dass er aufbrannte. Und da sprach er: ‘Nun will ich mich gern fügen und meine Waffen übergeben; nun brenne ich auf in meinen Brünnenringen. Wäre ich ein Fisch, wie ich ein Mann bin, so wäre ich so gebraten, dass zum Teil mein Fleisch essbar wäre’. Da fasste ihn König Dietrich und riss ihm die Brünne ab“. Zu der vornehmen Würde und sittlichen Grösse, die Dietrich in unserem Nibelungenliede auszeichnet, ist er erst später erhoben (vgl. § 25).

§ 12. Der Kampf Irings wird im Nibelungenlied sehr ähnlich erzählt wie in der Saga. Zwar die äussere Lebensstellung Irings ist nicht ganz dieselbe. In der Saga gehört er zum Hofgesinde der Kriemhild, er ist „ihr Ritter, der über die andern Ritter gesetzt war“ (c. 378), im Liede ist er ein Mann des Dänenkönigs Hâwart (2034. 2052), der mit ihm und Irnfried als vertriebener Recke bei Etzel lebt. Aber der Charakter Irings ist in beiden Ueberlieferungen wesentlich gleich aufgefasst, edel und ritterlich; die Situation, dass Hagen in der Tür des Saales steht, als Iring ihn angreift, ist festgehalten, und der Verlauf des Kampfes ist im Liede derselbe wie in der Saga; beim ersten Angriff bleibt Iring im Vorteil, der zweite bringt ihm den Tod. Einen wesentlichen Unterschied bildet nur der Umstand, dass in Hagens Saal auch alle andern Helden versammelt sind. Woher diese mit auffallender Consequenz in unserem Liede festgehaltene Annahme, die eine natürliche Entwickelung der Handlung ausserordentlich erschwerte, vermutlich stammt, werden wir nachher sehen (§ 19); auch in unserer Scene erwuchsen dem Dichter daraus Schwierigkeiten, die zu heben ihm nicht sonderlich geglückt ist.

In der Saga, wo Hagen allein in dem Saale war, ergab sich ein Zweikampf zwischen ihm und Iring ganz von selbst; im Liede muss er verabredet werden, und diese Verabredung eines ritterlichen Zweikampfes unter den obwaltenden Umständen erscheint wenig natürlich. Ferner führte die Anwesenheit der sämmtlichen Helden zu der seltsamen und unnatürlichen Episode, die den ersten Waffengang Irings beschliesst; er bricht plötzlich den Kampf gegen Hagen ab, läuft in den Saal, wird mit allen namhaften Helden der Burgunden (ausser Dankwart) handgemein, von Giselher niedergeschlagen, liegt ohnmächtig am Boden, kommt aber wieder zu sich, springt auf und entkommt, Hagen noch schnell einen blutigen Hieb versetzend, heil und gesund. Die Episode entsprang dem sehr begreiflichen Wunsche, die andern Helden nicht ganz müssige Zuschauer sein zu lassen; schlecht ist sie doch.

§ 13. Die Versammlung aller Helden in demselben Saal veranlasste endlich noch die Umstellung des Brandes und die dem Brande vorangehenden Verhandlungen der Burgunden mit Etzel und Kriemhild. Als Kriemhild ihren Ritter Iring in den Kampf trieb, hatte sie es nur auf Hagen abgesehen; auch der Brand konnte nach den Voraussetzungen der Saga nur ihn, der allein im Saale stand, schädigen; im Epos musste er, wenn er überhaupt Erfolg hatte, allen in gleicher Weise verderblich werden. Darum durfte er erst nach dem Kampfe mit Iring stattfinden, und es musste motiviert werden, warum Kriemhild jetzt zu einem Mittel greift, das auch die Brüder dem Verderben preis gab. Das ist der Zweck der Unterhandlungen. Sie bilden einen Ruhe- und Wendepunkt in dem Kampf. Das Schuldverhältnis der beiden Parteien wird abgewogen; Kriemhild erklärt sich auch jetzt noch zufrieden, wenn ihr Hagen ausgeliefert werde; da die Treue der Herren ihn nicht opfern will, müssen alle zu Grunde gehen, selbst der schuldlose Giselher. Es sind schöne Strophen, in denen der junge Held sich bittend an die Schwester wendet und dann doch mannhaft Hagen zur Seite tritt (vgl. § 23), in den Zusammenhang des Ganzen aber fügt sich die Scene nicht recht. Die Haltung der Burgunden setzt einen Umschwung der Stimmung voraus, der in den vorhergehenden Ereignissen nicht vorbereitet ist, und ihre Bitten, den Saal verlassen zu dürfen, um ein Ende ihrer Qual zu finden, passen nicht zu ihrer Lage. In der Saga ist es begründet, dass sie aus dem Baumgarten, in dem sie wehrlos den Würfen der Heunen ausgesetzt sind, zu entkommen suchen; den Saal zu verlassen würde sie niemand gehindert haben. Hier wie an vielen andern Stellen hat die Benutzung von Motiven, die ursprünglich in anderem Zusammenhang standen, die Dichtung geschädigt. — Wo in dieser Scene Saga und Lied von einander abweichen, hat die Saga überall das Aeltere bewahrt.

§ 14. Osid und Iring fügten sich als Gegner der beiden Hauptheldeu, Gunthers und Hagens, in den Grundriss der alten Sage fest ein; kaum weniger alt als sie ist wohl ein dritter, der von Anfang an doch nur eine episodische Bedeutung hatte, Eckewart. Er hat den Platz, der ihm gebührte, in der Saga und im Liede behauptet (vgl. § 46), nur stark überschattet durch den jüngeren Rüdiger.

Rüdiger kommt in der nordischen Ueberlieferung überhaupt nicht vor und auch die deutsche, namentlich die Saga, zeigt, dass er erst verhältnismässig spät aufgenommen ist. Ursprünglich bildete der Fluss, über den Hagen die Nibelunge setzt, die Grenze von Etzels Reich. Mit durchnässten Gewändern, weil das Schiff umgeschlagen war (c. 366), kamen sie an seinem Hof an; als sie sich am Feuer trocknen, merkt Kriemhild, dass sie Waffen unter den Röcken tragen und gewarnt sind[1]). Die unheilvollen Vorzeichen bei der Ueberfahrt — auch die Atlamál Str. 36 deuten sie an — gingen nicht den heiteren Festtagen in Bechlaren voran, sie bildeten vielmehr die Einleitung zu dem blutigen Fest der Kriemhild. Das war der alte Zusammenhang, der durch die Einfügung des Besuchs in Bechlaren unterbrochen ist.

In der Saga sind die Näte noch deutlich wahrnehmbar. In derselben kunstlosen Weise, in der der Erzähler Hagen zweimal vor dem Saale Aufstellung nehmen lässt, um nach einer Abschweifung zu der alten Situation zurückzukehren (§ 8), ist er auch hier verfahren. Zweimal erwähnt er, dass die Nibelungen ihre Gewänder trocknen, einmal in Bechlaren (c. 369), sodann nach der Ankunft an Etzels Hof (c. 372). Natürlich hat der Erzähler für die zweite Scene einen neuen Anlass suchen müssen; er fand ihn leicht in der Annahme, dass Regenwetter eingefallen sei (c. 371). Auch die Betrachtungen, die Gotelind angesichts der Waffen anstellt, wiederholt später ganz ähnlich Kriemhild. Gotelinde äussert, ohne dass ihre Worte an dieser Stelle irgend welche Bedeutung hätten (c. 369): „Die Nibelunge haben hierher geführt manche weisse Brünne und manchen harten Helm und manches scharfe Schwert und manchen neuen Schild, aber das ist am meisten zu beklagen, dass Kriemhild jeden Tag ihren Mann jung Siegfried beweint.“ Kriemhild spricht (c. 371): „Nun ist es ein schöner grüner Sommer, nun fahren meine Brüder mit manchem neuen Schild und mancher weissen Brünne, und nun gedenke ich, wie mich härmen die grossen Wunden jung Siegfrieds.“ Alles dies fand ursprünglich nur einmal statt, unmittelbar nach der Ueberfahrt, aber an Etzels Hof; die Einschaltung des Besuchs in Bechelaren veranlasst die Wiederholung. Im Nibelungenliede sind die Spuren des Wachstums verwischt. Die Betrachtungen der Kriemhild finden wir auch in ihm wieder (Str. 1717); das Umschlagen des Schiffes aber ist, weil es seine eigentliche Bedeutung in der erweiterten Sage verloren hatte, ausgeschieden und damit auch die altertümliche Scene, wie die Nibelunge sich am Feuer trocknen.

§ 15. So lange Rüdiger fehlte, waren auch die Verhältnisse Eckewarts anders. Jetzt finden ihn die Nibelunge in der Nähe von Bechelaren als Wächter in Rüdigers Mark; früher müssen sie ihn getroffen haben, als sie im Reich der

---

1) Eine beachtenswerte Uebereinstimmung zwischen der nordischen und deutschen Ueberlieferung ist, dass auch in der Akv. Kriemhild die Brüder zuerst begrüsst und ihre Kleidung mustert. Aber ihrer veränderten Stellung gemäss knüpft sie daran die Aufforderung, statt der Festkleider Panzer anzulegen. Also gerade umgekehrt wie in der deutschen Sage.

Kriemhilde ankamen; und dieser seiner ursprünglichen Stellung gemäss wird er noch in unserem Nibelungenliede als „Kriemhilde man“ bezeichnet (Str. 1642), obwohl er hier in gar keiner Verbindung mehr mit Kriemhild steht. Aus Eckewarts Munde erhalten nun die Nibelunge die Warnung vor Kriemhild auf ihrer Hut zu sein, aber damit ist seine Rolle ausgespielt; er ist Grenzhüter und Warner [1]).

In welchem Verhältnis er eigentlich zu den Nibelungen steht, lässt die unsichere Darstellung im Liede nicht deutlich erkennen; doch aus der Saga und aus Eckewarts Verhältnis zu dem Fergen, den Hagen an der Donau trifft, ist zu schliessen, dass er ihnen ursprünglich fremd war. Der Ferge sollte augenscheinlich einen Gegensatz zu Eckewart bilden [2]). Er ist nach dem Bilde, das die Saga von ihm bewahrt hat, ein gemeiner Kerl, der sich kein Gewissen macht um guten Lohn Feind oder Freund in das Land seiner Herren überzusetzen, und deshalb verdient er den Tod, den Hagen ihm gibt. Eckewart dagegen klagt sich an, dass er im allzu harten Dienst müde und lässig geworden ist, und in Anerkennung dieser redlichen und ehrenhaften Gesinnung schenkt Hagen ihm aus freien Stücken das Gold, nach dem der Ferge vergebens getrachtet hatte. Wie nun der Ferge den Nibelungen fremd ist, so wird es auch Eckewart gewesen sein; erst jüngere Erfindungen [3]) haben die Darstellung der Scene im Nibelungenliede getrübt (§ 46).

§ 16. Von den vier besprochenen Helden kommt nur Dietrich in der nordischen Ueberlieferung vor; ein paar Eddalieder bezeugen, dass die Sage von seinem Aufenthalt bei Etzel auch nach dem Norden gedrungen war; an dem

---

1) Die Unbedeutenheit der Rolle macht es begreiflich, dass Versionen entstanden, die Eckewart ganz fallen liessen und das Amt des Warners auf andere Personen übertrugen, auf Dietrich wegen seiner Freundschaft mit Hagen (§ 11), auf Rüdiger wegen seines Wohnsitzes (§ 22 Anm.).

2) Der namenlose Ferge ist jünger als Eckewart. Die Thid. lässt erkennen, dass die Nibelungen ursprünglich einen führerlosen Nachen gefunden und auf ihm die Ueberfahrt bewerkstelligt hatten; s. § 35.

3) Im ersten Teile des Nibelungenliedes tritt Eckewart als Markgraf und edler Dienstmann am Hofe der burgundischen Könige auf, als besonderer Freund der Kriemhild, der die Jungvermählte schon ins Niederland begleitet und nachher mit ihr ins ferne Heunenland zieht. Als sich die Königin mit schwerem Herzen zum Abschied aus der Heimat entschliesst, erklärt er sich bereit ihr zu folgen und gelobt ihr mit seinen Mannen Treue bis in den Tod (Str. 1284). Wäre anzunehmen, dass dieses besondere Treuverhältnis auf einer alten Ueberlieferung beruhte, so würde man wohl schliessen dürfen, dass die Sage auch etwas Bestimmtes von seiner Betätigung zu erzählen wusste, und was sollte das anders gewesen sein, als der Dienst im Kampf gegen Hagen? Keinen andern hätte Kriemhild mit grösserem Rechte heranziehen können als den alten bewährten ihr doppelt verpflichteten Diener ihres Hauses. In Eckewart würden wir also eine dritte Gestalt für den Gegner Hagens haben, und zugleich eine Gestalt, die offenbar das Vorbild für Rüdiger gewesen wäre. Aber eine so reich ausgestattete Rolle würde schwerlich verloren gegangen sein, und unsere Ueberlieferung gibt keinen Anlass, für Eckewart einen bedeutenderen Anteil an der Handlung in Anspruch zu nehmen, als ihm Thid. und Nib. übereinstimmend einräumen. Was von seinem Markgrafentum und seinen besonderen Verpflichtungen gegen Kriemhild erzählt wird, hat ihm ein Späterer nach dem Muster Rüdigers angedichtet.

Kampf gegen die Nibelungen ist er ebenso wenig beteiligt als die drei andern. Wenn man also nicht annehmen will, dass sie in der nordischen Ueberlieferung vergessen sind, so müssen wir sie für jüngere Erzeugnisse der deutschen Dichtung und Sagenbildung erklären[1]). Frei erfunden ist keiner, aber nur bei Dietrich ist deutlich zu erkennen, was seine Verbindung mit der Nibelungensage veranlasst hat, eben die Sage von seinem Exil. Also nicht als historische Persönlichkeit ist er aufgenommen, sondern als Sagenheld, ausgestattet mit dämonischen Zügen, die ihn als würdiges Gegenbild des Elbensohnes Hagen erscheinen liessen (§ 11). —

Iring und Eckewart führen uns unmittelbar in das Reich mythischer Gebilde. Iring war, wie aus der Bezeichnung der Milchstrasse als Iringsweg hervorgeht, eine alte Gottheit. Er begegnet dann auch in der Sage vom Untergang des thüringischen Reiches; aber dass er aus dieser in die Nibelungensage übergetreten sei, ist nicht wahrscheinlich; denn in der Saga steht er noch allein, und nichts erinnert an die Rolle des treulosen Rates, die er in der thüringischen Sage spielt[2]). Erst im Nibelungenliede, wo der thüringische Markgraf Irnfried und der Dänenkönig Hâwart ihm zugesellt sind, hat diese historische Sage Einfluss gewonnen und die oben (§ 12) erwähnte Aenderung in der äusseren Stellung Irings veranlasst. — Der Warner Eckewart zeigt eine gewisse, aber doch nur entfernte Aehnlichkeit mit dem Boten Wingi, der in den Atlamál zum eignen Verderben den Nibelungen bei ihrer Ankunft in Etzels Burg den nahen Untergang verspricht. Wenn hier überhaupt ein Zusammenhang anzunehmen ist, so ist Eckewart doch jedenfalls eine ganze neue Figur. Er greift, wie bereits Grimm bemerkte (Myth. 780), offenbar in die Göttersage über. Er ist der treue Eckard, der Diener und Begleiter der Frau Holla, der noch lange in der Volkssage fortgelebt hat. Wenn sie an der Spitze des wütenden Heeres durch die Luft fährt, zieht er mit weissem Stabe voran und heisst die Leute aus dem Wege treten, damit sie nicht Schaden nehmen; er sitzt aber auch vor dem Venusberge oder, wie es anderwärts heisst, vor dem Tore der Helle (HS. 302), um die Leute vor dem Eintritt zu warnen. Eine entsprechende Stellung nimmt Eckewart im Eingang zum Reich der Kriemhild ein, und was auch immer die Bedeutung der Nibelungensage ursprünglich gewesen sein mag: dem Dichter, der Eckewart einführte, muss der Zug, den Hagen auf zerbrechlichem Bot in das Reich der Kriemhild führt, als eine Fahrt in das Reich der abgeschiedenen Seelen, das stumme stille Reich der Toten, erschienen sein. Auch dass die Ankömmlinge den Wächter schlafend finden, ist gewiss ein uralter Zug.

Wenig wissen wir über Osid. Nach einer Erzählung der Thiđrekssaga (c. 42 ff.) war er, und neben ihm Rüdiger, auch Brautwerber, als Etzel um seine

---

1) Die Einführung Osids und Irings kann damit zusammenhängen, dass Etzel sich vom Kampf fern hielt. Eckewart ist vielleicht älter, obwohl er auch in der nordischen Sage fehlt. Aber hier war er, da Kriemhild auf die Seite der Brüder getreten war und sie selbst warnte, überflüssig.

2) Anders urteilt Henning, Nibelungenstudien S. 204.

erste Gemahlin, Erka, die Tochter des Königs Osangtrix anhielt. Zuerst erhält Osid, der Neffe Attilas, der an seinem Hofe aufgewachsen und als der tapferste und rascheste aller Männer über sein Gefolge gesetzt war, den Auftrag; dann „der Markgraf Rodingeir, der über die Burg herrschte, welche Bakalar heisst.“ Beide aber werden von Osangtrix abschlägig beschieden; erst dem guten Ritter Rudolf, der unter dem Namen Siegfried und in der Gestalt Wodans (c. 47) sich an den Hof des Königs Osangtrix begibt, gelingt es, Erka für seinen Herren, ihre Schwester Bertha (Herrat) für sich selbst zu gewinnen. Wie viel von dieser Sage in Oberdeutschland bekannt war, ist ungewiss, denn sie ist dort nicht überliefert; aber unbekannt war sie nicht; denn im Biterolf v. 1962 wird Oserich als der Vater der Helche genannt, und aus einem oberdeutschen Zeugnis erfahren wir sogar, dass Helche ursprünglich nicht der Name der Fürstin war. Im lateinischen Walthariliede v. 123. 369 wird Ospirin als Etzels erste Gemahlin genannt, und Oserich und Ospirin gehören offenbar zusammen. Falls man nun aus den Namen schliessen darf, dass auch Osid ursprünglich zu diesen beiden gehörte, so würde daraus folgen, dass der Osid der Nibelungensage aus dieser halbverklungenen Oserichsage stammt. Rüdiger wird in die Oserichsage erst eingetreten sein, nachdem er durch die Nibelungensage als Brautwerber Etzels berühmt geworden war.

III.

§ 17. Eine eng zusammengehörige Gruppe von Personen bilden Blödel und Rüdiger, Giselher und Gernot, und Hildebrand. Ihre Beteiligung setzt schon den Grundriss der Sage voraus; man kann sie, insofern sie bei den entscheidenden Ereignissen, der Bewältigung Gunthers und Hagens, nicht mitwirken, als Personen zweiten Ranges ansehen. Nach der Darstellung der Thidrekssaga wird Blödel von Gernot, Rüdiger von Giselher erschlagen, beide im Strassenkampf; der Tod Blödels erfolgt vor dem Kampf Irings, der Tod Rüdigers nach ihm; Gernot und Giselher fallen erst am Ende, nachdem sie in Hagens Saal geführt sind, unter den Streichen Hildebrands.

Die Reihenfolge, in der die Helden vom Schauplatz abtreten, ist nicht unzweckmässig und trotz aller Aenderungen in der Ausführung der einzelnen Scenen auch im Nibelungenliede beibehalten, nur mit dem allerdings sehr wichtigen Unterschied, dass in der Saga alle diese Kämpfe der Gefangennahme Gunthers folgen, im Liede vorangehen. Durch die Einführung der jüngeren Helden war das einfache und feste Gefüge der Sage gesprengt und die beiden entscheidenden Ereignisse möglichst weit von einander getrennt. Dieser empfindliche Mangel ist im Nibelungenliede dadurch beseitigt, dass auch die Gefangennahme Gunthers an das Ende gestellt und demselben Helden übertragen ist, dem die Bewältigung Hagens zugefallen war. Wie Dietrich schon früher seinen Platz auf Kosten Irings eingenommen hatte, so riss er jetzt den besten Teil von Osids Rolle an sich.

§ 18. Noch andere Aenderungen hat das Streben einen wirksamen Abschluss zu erzielen veranlasst. Als Dietrich zum Kampf schreitet, stehen in der Thidrekssaga noch drei Helden neben Hagen: Gernot, Giselher und Volker; im Liede ist die Aufmerksamkeit gleich auf die beiden Hauptpersonen, Gunther und Hagen, concentriert, die andern hat der Dichter schon vorher beseitigt, Gernot ist im Kampf gegen Rüdiger gefallen, Giselher von Wolfhart, Volker von Hildebrand erschlagen. Eine ganze neue Aventiure hat der Dichter ersonnen, um die Bühne frei zu machen. In der Saga macht sich Dietrich, als die Trauerkunde von Rüdigers Tod an sein Ohr gedrungen ist, gleich selbst auf den Weg; im Liede sendet er den alten Hildebrand, um zuverlässige Auskunft zu erhalten. Streit war ihm untersagt, aber wider seinen Willen waren ihm alle Recken gefolgt, und nun führt die kecke Spottlust des Spielmanns und der unbesonnene Jähzorn Wolfharts den Kampf herbei, in dem alle noch übrigen Helden den Tod erleiden, ausser Gunther und Hagen auf der einen, Hildebrand auf der andern Seite. Durch diese in lebhaften Farben und sprechenden Charakterzügen (Hildebrand, Wolfhart, Volker) ausgeführte Scene, an die sich dann die ergreifende Totenklage des nun vereinsamten Dietrich anschliesst, wurde der gewünschte Raum für die Schlussscene geschaffen.

§ 19. Diese wesentliche Verbesserung in der Anlage der Dichtung hatte aber leider einen grossen Nachteil zur Folge. In der alten Sage wurden Gunther und Hagen an verschiedenen Orten bewältigt, es fand also ein Scenenwechsel statt. Dadurch, dass beide Taten bis zum Schluss aufgespart und auf Dietrich übertragen wurden, verlor die Dichtung den Anlass dazu; für alle Kämpfe, die sich in der Thidrekssaga auf dem weiteren Terrain ungezwungen entfalten konnten, wird derselbe Saal als Schauplatz festgehalten. Welche Unbequemlichkeiten sich daraus in dem Kampfe Irings ergaben, haben wir gesehen (§ 12), nicht weniger empfindlich machen sie sich in dem Kampfe Rüdigers geltend. Durch die Verhandlungen beim Saalbrand stand ja freilich schon fest, dass der Kampf bis zum Untergang aller geführt werden sollte; trotzdem wäre es allein natürlich gewesen, dass Rüdiger sich zunächst gegen Hagen gewandt hätte und dass Hagen vor allen andern für seine Herren eingetreten wäre. Nur durch ein wenig befriedigendes Mittel wusste der Dichter[1]) das zu vermeiden und die Handlung so zu leiten, wie es das Hauptziel der Dichtung verlangte. Durch eine Tat unglaublicher Grossmut rührt Rüdiger den grimmen Hagen so sehr, dass er bei Seite tritt, ihm folgt sein Freund Volker und als dritter — wie wäre das anders möglich gewesen? — Giselher. So tritt denn Gernot auf den Plan, der doch an sich mindestens ebenso viel Grund gehabt hätte den Kampf zu meiden wie Hagen und Volker.

§ 20. Wie in der Composition, so sind auch in den Rollen der einzelnen Helden und in der Auffassung ihrer Charaktere manche Aenderungen vorge-

1) Oder ein Bearbeiter. Ich halte für möglich, dass der Dichter es gar nicht versucht hatte zu begründen, warum Hagen in diesem Kampfe zurücktrat.

nommen; die stärksten bei Rüdiger. Das Streben der oberdeutschen Sage, die Handlung zu vertiefen und innerlich zu gestalten, das schon in der Rolle Dietrichs sich zeigt, hat sich hier aufs schönste entfaltet. Sorglich und mit bestem Gelingen hat die Dichtung seine Beziehungen nach beiden Seiten hin ausgebildet. Dem König Etzel ist er zu Dank verpflichtet, weil er ihn mit einem Fürstentum ausgestattet hat; zu Kriemhild steht er schon als Brautwerber in vertrauterem Verhältnis, durch die Gelübde der Treue und Ergebenheit, die er ihr leisten muss, um ihren Widerstand gegen die Ehe mit Etzel zu brechen, hat er sich ihr aufs festeste verpflichtet; mit den Burgunden verbinden ihn Freundschaft und Verwandtschaft, die bei dem Besuch in Bechelaren natürlich und anmutig geknüpft werden. So sind in vortrefflicher Weise die Bedingungen zu dem ergreifenden Conflict geschaffen, den uns der Dichter des Nibelungenliedes in der 37. Aventiure mit allen Mitteln seiner Kunst vorführt. — Die ganze Rolle macht den Eindruck aus einem Guss zu sein, und doch zeigt die Saga, dass sie sich stufenweise entwickelt hat[1]).

Wer Rüdiger eigentlich war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen; auf keinen Fall eine historische Person, vielleicht eine mythische Gestalt wie Iring und Eckewart. Den Grundzug seines Wesens, mag die Thidrekssaga richtig angeben, wenn sie in c. 43 von ihm sagt: „er war der berühmteste und beliebteste aller Häuptlinge und zwar zumeist wegen seiner Milde, worin er jeden Mann übertraf". — Den Anlass ihn mit der Nibelungensage zu verbinden gab wohl seine Localisierung in Bechelaren; denn mit diesem Orte ist er überall verbunden. Die Nibelungen mussten auf ihrer Reise ins Heunenland durch sein Gebiet, so werden sie gastlich von ihm aufgenommen und freundlich beschenkt entlassen (c. 370). Gunther bekam einen kostbaren Helm, Gernot einen Schild, Giselher das Schwert[2]), durch das er später den Todesstreich empfing. — Weiter reichten ursprünglich die Beziehungen zwischen Rüdiger und den Nibelungen nicht; sie waren seine Gastfreunde, die Verlobung Giselhers mit seiner Tochter ist jünger. In c. 369 ist die nächtliche Scene, in der Rüdiger mit seiner Frau die Verlobung verabredet, leicht auszuscheiden, und die Art, wie am Morgen bei der Aufzählung der Gastgeschenke neben dem Schwert die Tochter begeben wird, lässt auf eine spätere Einschaltung schliessen. Dass es wirklich zunächst nur das Schwert war, wodurch Rüdigers Schicksal interessant erschien, zeigt deutlich die Erzählung von seinem Tod in c. 388; mit keinem Wort wird da der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden Kämpfern gedacht. Das Capitel stellt die ältere Tradition dar, in die das novellenhafte Motiv der Verlobung noch nicht aufgenommen war.

§ 21. Eine natürliche Folge der Verlobung war, dass Rüdiger nicht mehr Giselher im Kampf gegenübergestellt wurde. Selbst nach den Voraussetzungen

---

1) Vgl. Lämmerhirt, Z. f. d. A. 41, 4 ff.

2) Dass es Siegfrieds Schwert Gram ist, wird wohl eine jüngere willkürliche Erfindung in der Saga sein.

der Saga, wo im Strassenkampf der Zufall Schwäher und Eidam hätte zusammenführen können, wäre diese Paarung wohl zu herb erschienen; unmöglich war sie für eine Dichtung, die alle Helden in einem Saale vereinigte. Gernot musste für seinen Bruder eintreten und nun natürlich auch bei der Verteilung der Gastgeschenke das Schwert erhalten. Für Giselher blieb als Gabe nur die Jungfrau, die nun noch seltsamer als in der Saga mit Waffenrock, Schwert und Schild auf gleiche Stufe gestellt wird (Str. 1694). — Dass abweichend von der Saga beide Helden fallen, ist wohl nicht allein darin begründet, dass der Dichter Gernot nicht mehr brauchte, sondern bezeichnet zugleich eine höhere Schätzung von Rüdigers Heldentum. Aber die Bedeutung des Schwertes in diesem Kampf lässt keinen Zweifel, dass ursprünglich nur Rüdiger fiel.

§ 22. Endlich wurde Rüdiger noch zum Brautwerber Etzels [1]). In alten Rüdigersagen, die etwa neben der Nibelungensage bestanden hätten, braucht man den Anlass zu dieser Verschiebung nicht zu suchen. Nachdem die einzige Tat die Osid auszuführen hatte, die Gefangennahme Gunthers, auf Dietrich übergegangen war (§ 17), hatte er seine Bedeutung verloren; die Dichtung liess ihn fallen und übertrug den Rest seiner Rolle auf Rüdiger; nicht ohne eine kleine Aenderung. Die Eide, durch die sich Rüdiger der Kriemhild verpflichtet, kamen in der Rolle des älteren Werbers nicht vor. Sie sind auch für Rüdiger nicht erforderlich, schon seine Abhängigkeit von Etzel und die Bitten der Kriemhild hätten genügt, um ihn zum Kampfe zu bewegen, wie denn auch später das Motiv der beschworenen Pflicht nicht so rein zur Geltung kommt, wie man wünschen möchte. Aber nachdem die Bande der Freundschaft mit den Burgunden durch die Verlobung verstärkt waren, war es ganz angemessen, auch die Pflichten, die ihn nach der andern Seite hin banden, zu verstärken [2]).

§ 23. Während Rüdiger im Liede weit über seine ursprüngliche Bedeutung gehoben ist, ist G i s e l h e r einigermassen beeinträchtigt. Zwar ist der jugendliche Held noch immer eine anziehende Gestalt und namentlich zu Hagen in wirksamen Gegensatz gestellt; aber schärfer trat seine Eigenart in der alten Sage hervor. Die Thidrekssaga hat am Schluss in c. 390 eine sehr schöne Scene. Als nur noch Hagen und Giselher übrig sind, wendet sich Hagen, der schuldbeladene, treue Mann bittend an Etzel, um das Leben seines jungen Herren zu retten: „Das ist Manneswerk, König Attila, dass ihr Frieden gebet diesem jungen Giselher; er ist unschuldig an dem Tode jung Sigurds, und ich allein gab ihm die Todeswunde; gestattet, dass Giselher dessen nicht entgelte; er kann ein guter Held werden, wenn er sein Leben behalten mag'. Da sprach Giselher:

1) Lange Zeit habe ich geglaubt, die Concurrenz von Osid und Rüdiger, von Iring und Dietrich auf die Verbindung verschiedener Versionen, einer oberdeutschen und einer mittel- oder niederdeutschen, zurückführen zu müssen (vgl. § 28). Ich habe die Ansicht aufgegeben, weil mir Rüdigers allmähliches Wachstum in der Sage zu sicher zu sein scheint.

2) Auch die Warner-Rolle Eckewarts muss wie auf Dietrich, so auch auf Rüdiger übertragen worden sein. Auf eine Sagenversion, die das annahm, weist Str. 1723, 4: *er [Dietrich] wânde ez weste Rüedegêr, daz erz in hête geseit* (Henning S. 9). Rüdigers Wohnsitz legte die Uebertragung nahe.

'Nicht rede ich dies darum, dass ich mich nicht zu wehren wagte; das weiss meine Schwester Grimhild, dass ich damals, als jung Sigurd erschlagen ward, fünf Winter alt war, und ich lag im Bett meiner Mutter mit ihr, und schuldlos bin ich an diesem Morde. Aber nicht will ich allein leben nach meinen Brüdern'. Und nun drang Giselher auf Meister Hildebrand los und hieb einen Hieb über den andern. Aber ihr Zweikampf erging, wie zu erwarten war, dass Meister Hildebrand Giselher die Todeswunde versetzte, und nun fiel er". Diese rührende Scene ist im Nibelungenliede preis gegeben. Gekannt hat sie der Dichter; sie ist zweimal benutzt, einmal in den Unterhandlungen beim Saalbrand (Str. 2101—2106), und dann in der Aventiure vom Ueberfall der Knechte, wo Dankwart sie sich zu Nutze macht (Str. 1924); aber hier am Schluss konnte der Dichter nach seinen an und für sich ja auch wohl begründeten Absichten sie nicht benutzen.

Im Zusammenhang mit dieser Abweichung steht eine andere. Als Gunther seine Fahrt antritt, bittet in c. 362 der Saga die Mutter, durch schwere Träume geängstigt, Gunther noch einmal die Reise aufzugeben, und als Hagen sie hart abweist, fleht sie, ihr wenigstens ihren jüngsten Sohn zu lassen: „Da entwortete die Königin: 'König Gunnar wird seine Fahrt beschliessen, und ebenso du, Högni, ob ihr ins Hunenland fahren wollt oder nicht, aber mein junger Sohn Giselher, der soll daheim bleiben'. 'Ja', sagte Giselher, 'wenn meine Brüder fahren, da werde ich wahrscheinlich nicht zurückbleiben' und sprang auf und nahm seine Waffen". Im Nibelungenlied werden die Träume zwar erwähnt (Str. 1509 f.), aber nicht diese Bitte der Mutter. Im ganzen Epos wird Giselher mehr als Held gezeichnet, er erscheint älter und reifer, und eben darum gewöhnlicher.

G e r n o t hat im Liede dadurch höhere Bedeutung gewonnen, dass ihm statt des Kampfes mit Blödel (c. 386), der kein sonderliches Interesse bietet, der gegen Rüdiger übertragen ist; im ganzen aber ist er eine blasse, man kann sagen lästige Figur, ohne rechten Anteil an der Handlung und ohne bestimmt ausgeprägten Charakter, im Nibelungenliede fast noch mehr als in der Saga. Denn zwei Scenen, in denen er dort in den Vordergrund tritt, einmal in c. 377, als er neben Hagen bewaffnet zum Gastmahl schreitet, und in c. 382, wo er Dietrich auffordert den Nibelungen beizustehen, sind im Liede übergangen.

§ 24. Ganz umgebildet ist die Rolle B l ö d e l s. In der Saga tritt er nur an zwei Stellen einigermassen hervor: in c. 376, wo er die Aufforderung der Kriemhild ihren Harm zu rächen ablehnt, und in c. 386, wo Gernot ihm den Kopf abschlägt. Im Liede ist dieser Kampf, von dem nichts besonderes zu berichten war, ausgeschieden; Gernot hatte als Gegner Rüdigers einen besseren Platz erhalten, Blödel fand Ersatz in einer neuen Aventiure, dem Ueberfall der Knechte. Die Anregung fand der Dichter darin, dass nach der alten Sage Iring, als er sich bereit erklärt hatte, das Verlangen seiner Herrin zu erfüllen, von ihr die Weisung erhielt, zuerst die Knechte zu erschlagen und den Eingang zum Baumgarten zu besetzen (c. 378). Diese Anordnung, die keine andere Bedeutung hatte, als zu verhindern, dass den Nibelungen von aussen Hülfe käme, hat der Dichter zum Gegenstand einer neuen selbständigen Scene gemacht.

Dass er die Rolle Irings auf Blödel übertragen hat, ist keine glückliche Aenderung; für den Diener der Kriemhild passte sie offenbar besser als für Etzels Bruder. Aber der ganze Plan des Dichters zeigt seine Absicht die Hunnen auf eine niedrigere Stufe zu stellen als die andern Helden, und so sank auch Blödel.

Angeknüpft wurde die Scene an die vergeblichen Unterhandlungen, welche Kriemhild in c. 376 der Saga mit Etzel, Dietrich und Blödel führt. Die Unterhandlungen mit Etzel bilden vermutlich den ältesten Bestandteil; sie mögen schon der Sage angehört haben, noch ehe Blödel, vielleicht sogar ehe Dietrich in sie aufgenommen war (§ 6). An diesen Kern schlossen sich in der erweiterten Sage die ebenso vergeblichen Unterhandlungen mit Dietrich und Blödel. So ist uns die Scene in der Thidrekssaga erhalten, nur dass sie höchst unzweckmässig die jüngeren Verhandlungen den älteren vorangehen lässt; es ist widersinnig und gewiss nicht der ursprünglichen Erfindung gemäss, dass Kriemhild bei Etzel Hülfe sucht, nachdem unmittelbar vorher Blödel aus Furcht vor Etzels Feindschaft ihre Bitten abgelehnt hat. Eine dritte Stufe der Entwickelung bezeichnet das Nibelungenlied; da sind die Unterhandlungen mit Etzel ganz ausgeschieden und die mit Blödel von Erfolg gekrönt. Soweit sich Saga und Lied in ihrem Inhalt decken (Str. 1899—1905), stimmen sie sehr genau überein, nur sind die Anerbietungen für Blödel genauer bezeichnet. In der Saga wird ihm ein weites Reich, im Liede (Str. 1903) bestimmter die Mark Nuodungs versprochen. Dann schlägt das Lied seinen selbständigen Weg ein: der Mark wird das Weib Nuodungs hinzugefügt[1]) und daraufhin erklärt Blödel sich bereit, den Streit zu erheben; der Boden für die 32. Aventiure: *Wie Blœdelîn erslagen wart* ist gewonnen. Dass diese in flotten, kräftigen Zügen ausgeführte Aventiure eine späte Erfindung ist, ergibt sich schon daraus, dass sie zur Verherrlichung Dankwarts dient (§ 34 f.); dass sie für einen schon fest stehenden Zusammenhang gedichtet ist, aus ihrem Schluss. Nirgends hat der Dichter unwahrscheinlichere Mittel anwenden müssen, um von seinen Erfindungen in das vorgeschriebene Geleise zurückzukehren als hier, wo nach dem Ausbruch des Streites Etzel und Kriemhild aus dem Saale entlassen werden. Leider war das nicht der einzige Nachteil, den die an sich so schöne Scene, brachte. Ursprüglich wurde der Kampf dadurch herbeigeführt, dass Hagen den Sohn Etzels, der ihn auf Anstiften seiner Mutter schwer gereizt hat, erschlägt; und so ist es noch in der Saga (c. 379). Im Liede, wo der Streit mit dem Ueberfall der Knechte beginnt, hat diese alte Scene ihre Bedeutung verloren und das unschuldige Kind fällt ebenso wie sein Erzieher ohne Zweck und ohne genügenden Grund Hagens wilder Mordlust zum Opfer. Ob der Dichter, der die Blödel-Dankwart-Aventiure ersann und ausführte, auch die Strophen 1912—1920 verfasste, in denen Ortlieb zu Tische geführt wird, ist eine andere Frage. Ich glaube eher, dass sie zu den unter VI. besprochenen Stellen gehören.

1) Dass Kriemhild in Str. 1906, 1 mit derselben Wendung anhebt (*ich bin dir immer holt*), die sie in der Saga c. 378 braucht, wo sie ihren Ritter Iring zum Ueberfall der Knechte bewegt, ist gewiss kein Zufall.

§ 25. Die Stellung Hildebrands ist im Liede wesentlich anders aufgefasst als in der Saga. In dieser wird er höchst ehrenvoll behandelt; c. 374 erwähnt ihn als Tischgenossen Attilas, der seinen Platz zur Linken des Königs unmittelbar nach Dietrich und Rüdiger hat; bei dem Spaziergang, den am andern Morgen die Nibelungen durch die Stadt machen (c. 375), schreitet König Gunther zwischen ihm und Dietrich einher. Anteil an der Handlung erhält er erst am Ende, als Dietrich in den Kampf eingreift; da fällt es ihm zu, die beiden Könige Gernot und Giselher zu erschlagen; viel Worte verliert die Saga darüber nicht. — Mit charakteristischen Zügen ist der alte Recke in der Thidrekssaga nicht ausgestattet; er ist ein Held wie alle Helden.

Im Nibelungenliede ist der Rangunterschied zwischen dem König und seinem Waffenmeister ins Auge gefasst und dadurch die Rolle beider schärfer begrenzt. Dietrichs Haltung ist vornehmer geworden, Hildebrand hat ihm abnehmen müssen, was für einen König weniger passend schien. Die Absicht ist an mehreren Stellen unverkennbar. In der Saga verbindet sich nach uraltem Brauch des Heldenepos mit dem Waffenstreit zwischen Dietrich und Hagen ein Wortstreit, in dem einer dem andern den Makel seiner Geburt vorwirft (c. 391); im Epos ist eine entsprechende Schimpfscene, mit anderem Inhalt, auf Hagen und Hildebrand übertragen, Dietrich dagegen vertritt die modernere Anschauung (Str. 2345): *daz enzimt niht helede lîp, daz si suln scelten sam diu alden wîp. ich verbiute iu, Hildebrant, daz ir iht sprechet mêr.* Noch weniger durfte Dietrich den Schergendienst verrichten, wie in der Saga auf Geheiss Etzels die Königin zu erschlagen; auch diese Tat fällt im Nibelungenliede dem alten Hildebrand zu (Str. 2375). Charakteristisch für beide ist endlich die Art, wie der Dichter in Str. 1899 die Unterhandlungen zwischen Kriemhild und Dietrich führt, wie jeder leicht sehen wird, der hier Saga und Epos vergleicht. Selbstverständlich hat Hildebrand im Nibelungenlied auch keinen Platz mehr auf dem Hochsitz König Etzels, und diese Rücksicht auf den Rang würde vermutlich auch den Dichter abgehalten haben, ihn im Kampf den Königen Gernot und Giselher gegenüberzustellen[1]), wenn er dazu nicht noch andere Gründe gehabt hätte (vgl. § 18). — Auch in der vorhin erwähnten jungen 38. Aventiure, in der Hildebrand seine Hauptrolle spielt, ist bei der Paarung der Kämpfer die Rücksicht auf Rang und Stand gewahrt. Auf Hildebrand kommt der Spielmann, Giselher auf Wolfhart, den einzigen von Dietrichs Recken, der in Str. 1807 neben den Königen zu Hofe geht. — Sonst kommt Hildebrand nur noch in Str. 1900 vor, wo er seiner Stellung entsprechend seinem Herren die Ankunft der Burgunden meldet.

§ 26. Das Gefüge der Sage zeigt, dass die Rollen Gernots und Giselhers, Rüdigers, Blödels und Hildebrands jünger sind als die Osids, Eckewarts, Irings und Dietrichs. Der Kampf Blödels gegen Gernot hat die ursprüngliche Ver-

1) Vgl. Str. 118, wo die Lesart von C: *ich bin ein künec rîche, sô bistu küneges man: ia enzimt dir niht mit strîte deheinen mînen gnôz bestân* den durch den Zusammenhang geforderten Sinn jedenfalls besser zum Ausdruck bringt als der gemeine Text: *iane dörften mich dîn zwelve mit strîte nimmer bestân.* Ich halte die Lesart von C für echt.

bindung der Gefangennahme Gunthers und des Kampfes gegen Hagen, der Kampf Giselhers gegen Rüdiger die Aufeinanderfolge der beiden Kämpfe gegen Hagen, der Besuch in Bechelaren die Verbindung Eckewarts mit dem Reich der Kriemhild aufgehoben. Dass einer dieser Helden ohne Anteil an der Handlung in der Sage vorgekommen wäre, hat man keinen Grund anzunehmen, und wäre höchstens für Hildebrand glaublich wegen seiner bekannten Stellung zu Dietrich, und für Giselher, weil er schon durch seine Persönlichkeit hätte Interesse gewähren können; als handelnde Personen sind sie alle jedenfalls jünger.

Zu den ältesten Personen der Sage, zu Osid, Eckewart, Iring, waren diese jüngeren nicht in Beziehung gesetzt, nur zu Dietrich, vor allem aber sind sie unter einander durch ihre Geschicke so eng verbunden, dass alle zugleich eingeführt sein müssen. Zu irgend einer Zeit muss eine gründliche Bearbeitung und Erweiterung der Sage von einem bestimmten Dichter vorgenommen sein. Wann fand sie statt?

Zwei der jüngeren Personen tragen Namen historischer Personen des 5. Jahrhunderts, Blödel ist Attilas Bruder Bleda, Giselher einer der Burgundenkönige, die König Gundebald in seinem Gesetzbuch als seine Ahnen anführt (Gibica, Godomar, Gislahari, Gundahari); Gernot muss man mit ihnen auf eine Stufe stellen, wenn man mit Recht annimmt, dass er aus irgend einem Grunde an die Stelle des historischen Godomar getreten sei. Darf man nun annehmen, dass die Erweiterung der Sage schon im 5. Jahrhundert eintrat? Das wäre an sich sehr unwahrscheinlich und wird dadurch ausgeschlossen, dass Dietrich älter ist in der Sage. Dietrich selbst kann frühestens gegen Ende des 6. Jahrhunderts in die Sage eingetreten sein, und wenn man seine ganz unhistorische Gestalt in der Thidrekssaga bedenkt, wird man selbst das kaum glaublich finden. Können sich nun die Bleda und Giselher über diese Zeit hinaus in der Erinnerung des Volkes behauptet haben? oder sollten besondere Lieder ihre Namen und Taten den fernen Geschlechtern übermittelt haben? oder soll man annehmen, dass sie doch schon im 5. Jahrhundert, aber zunächst noch ohne Anteil an der Handlung aufgenommen wurden, und dass die Sage ihre leeren Namen mitgeschleppt habe, bis eine späte Zeit sie zu Personen machte. Wenn man diese Möglichkeiten als unwahrscheinlich verwirft, bleibt nichts andres übrig, als Einfluss gelehrter Ueberlieferung anzunehmen. Ein Mann, der aus irgend welchen schriftlichen Aufzeichnungen Bleda als Bruder Etzels, aus dem Gesetzbuch der Burgunden Giselher als Burgundenkönig kannte, muss sie zur Nibelungensage in Beziehung gebracht haben. Dass Giselher und Gernot als Gunthers Brüder gelten, wird seine Erfindung sein; jedenfalls macht die Art, wie die Könige im burgundischen Gesetzbuch aufgeführt werden, es nicht wahrscheinlich, dass sie es wirklich waren; dass er sie aber überhaupt mit der Nibelungensage verband, setzt voraus, dass in der Dichtung, die er benutzte, schon die Nibelunge mit den Burgunden identificiert waren [1]).

1) Ueber diese Verbindung des burgundischen Königshauses und seines Ahnherren Gibica mit den Nibelungen verweise ich auf Vogt in der ZfdPh. 25, 411 f. Die Herrschaft, die die Burgunden

§ 27. Wer nun dieser Gelehrte war, wissen wir nicht. Aber es liegt nahe an jenen Meister Konrad zu denken, der nach der bekannten Notiz am Schluss der Klage im Auftrage des Bischofs Pilgrim von Passau die Nibelungensage lateinisch aufzeichnete. Die Glaubwürdigkeit dieser Angabe ist ja leidenschaftlich bestritten worden, aber eine lateinische Bearbeitung deutscher Heldensage im Zeitalter der Ottonen enthält gar nichts Unglaubliches und längst hat man in der Rolle Rüdigers Momente erkannt, die wohl geeignet sind, das Zeugnis zu stützen. Rüdiger ist ein Held lokaler Sage, der nur in der Nähe von Bechelaren mit der Nibelungensage verbunden sein kann, und die Voraussetzung, dass seine Mark zum Reiche Etzels gehört, passt zu keiner Zeit besser, als zu der Pilgrims. Das Hunnenreich Etzels hat sich nie bis zur Ens erstreckt; erst die Avaren, die Nachfolger der Hunnen, dehnten ihre Herrschaft so weit aus und übten sie hundert und fünfzig Jahre lang, bis Karl der Grosse sie 792 zurücktrieb. Dann reichte später noch einmal die Herrschaft der Ungarn so weit, von 907 bis zur Schlacht auf dem Lechfelde. Wenn also Rüdiger von Bechlaren in Etzels Diensten steht, so kann diese Annahme nur in einem der beiden bezeichneten Zeiträume oder nicht lange nachher, so lange man noch eine Erinnerung an die Herrschaftsverhältnisse hatte, entstanden sein.

In welchem Verhältnis nun die deutsche Dichtung, die wir aus der Thidrekssaga und dem Nibelungenliede kennen, zu dem lateinischen Werke steht, lässt sich nicht sicher beurteilen. An und für sich wäre es möglich, dass das deutsche nur eine Uebertragung des lateinischen war; aber viel wahrscheinlicher als diese Annahme, nach der ein lateinisches Gedicht die Grundlage des volkstümlichen über ganz Deutschland verbreiteten Epos geworden sein sollte, ist, dass die deutsche Dichtung sich zwar einige Erfindungen des gelehrten Werkes zu Nutze machte, aber doch auf ihrer eigenen nationalen Grundlage entwickelte. Selbst die Rollen, die den neuen Personen zuerteilt werden, können ganz die Erfindung eines deutschen Dichters sein; von einer Kenntnis der Geschichte verraten sie ja nicht die geringste Spur.

Wer die Pfleger der deutschen Dichtung waren, zeigt uns die nächste Figur, die in die Sage eingeführt wurde, der Spielmann Volker, die letzte, die der Thidrekssaga und dem Nibelungenliede noch gemeinsam ist. Ehe ich mich jedoch

---

im Jahre 413 mit ihrem Könige Gundahari am Rhein errichtet hatten, in jenen Gegenden, wo die Sage vom Nibelungenhort und Rheingold localisiert war, hatte den Anlass zu ihr gegeben, und sie vermittelte dann weiter die Verbindung der Siegfriedssage mit den historischen Ereignissen, die man als Kern der Sage vom Untergang der Nibelunge ansieht, dem Sturz des Burgundenreiches im Jahre 437 und dem Tode Attilas (vgl. § 1). Dass aber das Ereignis des Jahres 437 überhaupt erst den Anlass gegeben habe König Gunther in die Siegfriedssage aufzunehmen, dünkt mich sehr unwahrscheinlich. Die Möglichkeit, dass Hagen einmal als Mörder Siegfrieds und Schatzräuber eine selbständigere Rolle unabhängig von Gunther gespielt hat, obwohl beide immer verbunden erscheinen, will ich nicht bestreiten; aber die Vorstellung von Siegfrieds Untertanenverhältnis zum Herrscher im Nibelungenreich muss alt sein und lässt sich aus der Einwirkung der historischen auf die mythische Sage nicht befriedigend erklären. Höchstens der Name des mythischen Königs könnte von dem historischen Gunther entlehnt sein; die Person muss älter sein.

zu seiner Betrachtung wende, scheint es zweckmässig einen Blick auf den Gang der Handlung im allgemeinen zu werfen.

IV.

§ 28. Saga und Lied stimmen darin überein, dass der Streit erst bei dem Gastmahl des zweiten Tages ausbricht, obwohl doch die Bedingungen für den Streit schon am ersten Tage gegeben sind. Die seltsame Annahme ist jedenfalls dadurch entstanden, dass zwei Versionen verbunden sind. Jede erzählte vom Ausbruch des Streites beim Gastmahl, in vielen Punkten gewiss übereinstimmend, in andern aber abweichend. Der Wunsch, möglichst viel von beiden Versionen zu retten, führte zu der Annahme von zwei Gastmählern, von denen das erste nun natürlich friedlich verlaufen musste. Die Mängel dieser kunstlosen Composition sind in der Saga deutlich wahrzunehmen. Ich will nicht versuchen festzustellen, was der einen oder andern Version angehört haben mag[1]), sondern beschränke mich darauf, durch die Betrachtung zweier Abschnitte die Tatsache darzulegen.

Vor dem ersten Mahl, alsbald nach der Ankunft der Brüder, erzählt die Saga in c. 373, begab sich Kriemhild in den Saal, wo ihre Brüder sich am Feuer trockneten. Da gewahrt sie unter ihren Gewändern die blanken Panzer, und Hagen setzt, als er der Schwester ansichtig wird, den Helm auf und bindet ihn fest, und ebenso Volker. Darauf folgt die Frage nach dem Schatz: 'Heil dir, Hagen, hast du mir nun der Nibelunge Schatz mitgebracht, welchen jung Siegfried hatte?' Da sprach Hagen: 'Ich bringe dir einen starken Feind, dem folgt mein Schild und mein Helm mit meinem Schwerte, und nicht lege ich meine Brünne ab'.

Vor dem zweiten Gastmahl spielt sich in c. 377 folgende Scene ab: Als die Helden zu Tische gehen, tritt ihnen die Königin entgegen und fordert sie auf, ihre Waffen abzulegen. Hagen lehnt das ab, sein Vater habe ihn gelehrt, da er noch jung war, dass er nimmer seine Waffen einem Weibe anvertrauen solle 'und dieweil ich im Hunenlande bin, lasse ich nimmer meine Waffen von mir'. Er setzte seinen Helm auf und band ihn fester, und seinem Beispiel folgt Gernot. Er argwöhnte, dass Verrat im Werke sei und dass Hagen es wohl zuvor gewusst habe, wie den Nibelungen diese Fahrt ergehen würde. Als König Etzel das sieht, fragt er Dietrich: 'Welche setzen dort ihre Helme auf und sehen zornig aus?' Da antwortete Dietrich: 'So scheint es mir, als ob dort Hagen sein möchte und sein Bruder Gernot und beide sind treffliche Helden und ist zu erwarten, Herr, dass du das diesen Tag wohl sehen magst, wenn es also ergeht, wie ich vermute'. — Offenbar sollte auch diese Scene sich am ersten Tage abspielen. Es ist in der Saga in keiner Weise motiviert, dass die Helden erst am zweiten

1) Verschiedene Versionen in der Thidrekssaga zu verfolgen, bemüht sich Busch (Die ursprünglichen Lieder vom Ende der Nibelungen. Halle 1882) S. 40 ff. Ueber das Verhältnis der c. 373. 377. 375 urteilt er anders als ich.

Tage bewaffnet zu Tische gehn, und sinnlos, dass Etzel fragt, wer die beiden Männer sind, nachdem er schon am Abend vorher mit ihnen zusammen gespeist hat.

Wir haben in c. 373 und 377 zwei parallele Scenen; in beiden bemerkt die Königin, dass die Helden bewaffnet sind, in beiden lehnt Hagen es ab, die Waffen abzulegen, in beiden finden wir den charakteristischen Zug, dass er sich den Helm fest bindet. Die ältere ist natürlich die erste; die altertümliche Scenerie, die Helden am Feuer (vgl. § 14), die knappen scharf ausgeprägten Wendungen in dem Gespräch mit Hagen, die fast unverändert im Nibelungenlied wiederkehren (vgl. § 49), zeigen dass diese Scene auf sehr alter Grundlage ruht. Die andere ist eine jüngere, durch die Frage Etzels erweiterte Nachbildung. Also eine ältere und eine jüngere Version sind in der Thidrekssaga mit einander verbunden, und aus dieser Verbindung ergab sich weiter die Notwendigkeit für den zweiten Tag etwas zu ersinnen, was die Zeit bis zum Gastmahl ausfüllte. Diesem Zweck dient c. 375, der Morgenspaziergang, den die Nibelunge in Begleitung König Dietrichs durch die Stadt machen. Drei Schichten der Sagenbildung sind hier also zu erkennen: die älteste, in c. 373, mag noch aus der alten einfachen Sage stammen; die zweite, in c. 377, gehört der durch die jüngeren Helden erweiterten Sage an (Gernot steht neben Hagen); die dritte, in c. 375, setzt die Verbindung beider voraus.

§ 29. Dem Nibelungenlied liegt dieselbe ungefüge Form der Sage zu Grunde, aber sein Dichter hat die Mängel erkannt und durch neue Erfindungen zu heben gesucht. Zwar lässt auch er den Streit erst am zweiten Tage ausbrechen und erst am zweiten Tage die Helden bewaffnet zum Saale schreiten, aber er hat zwei neue Aventiuren erfunden, durch die das begründet ist. Schon am ersten Abend schreitet Kriemhild zur Ausführung ihrer rachsüchtigen Pläne; auf Hagen hat sie es noch allein abgesehen. Als er abseits von seinen Herren auf dem Hofe sitzt, führt sie, schon ehe Etzel seine Gäste begrüsst hat, eine bewaffnete Schar gegen ihn, und in der Nacht, als er vor dem Saal Wache hält, versucht sie einen heimtückischen Ueberfall. So ist es motiviert, dass Hagen am Morgen des zweiten Tages seinen Genossen den Rat gibt, statt der Festkleider Streitgewand anzulegen (Str. 1852 ff.). Den harmlosen Spaziergang hat der Dichter seinem eignen und dem Geschmack seiner Zeit folgend in der 31. Aventiure durch Kirchgang und Buhurt ersetzt und umgestaltend damit verbunden, was die Saga in c. 377 erzählte. Der Kriemhild ist die Aufforderung die Waffen abzulegen abgenommen — solche Anordnungen standen dem Weibe nicht zu — aber Etzel nimmt verwundert die Waffen wahr, und erhält von Hagen die Belehrung, bewaffnet zu gehen sei ihre Landessitte. Kriemhild steht wortlos mit feindlichen Blicken zur Seite (Str. 1860 ff.). — Hiernach wende ich mich zum Spielmann.

§ 30. Volker spielt in der Thidrekssaga noch eine bescheidene Rolle. Zuerst kommt er in c. 361 vor, wo Hagen ergrimmt den Rat der Könige verlassen hat und seinem Freund Volker in kurzen Worten die Weisung gibt, sich zur Fahrt

ins Heunenland bereit zu machen. Im Nibelungenlied finden wir die Scene stark verwässert und mit jüngeren Erfindungen beladen in Str. 1457—1478 wieder. Dann erwähnt ihn die Saga als Genossen Hagens, aber durchaus als Nebenperson ohne charakteristischen Anteil an der Handlung in c. 373 und 375, als Tischgenossen König Etzels in c. 374. 377. 379. In den Kampf greift er erst am Ende ein, in c. 388, wo er sich zum Saale Hagens durchschlägt; das folgende Kapitel meldet kurz seinen Tod durch Dietrich. Die Bedeutung der Rolle beruht also ganz auf c. 388, und auch da weiss die Saga keine besondere Heldentat von ihm zu berichten. Nur im allgemeinen wird seine Tapferkeit gerühmt, wie er nirgends auf blosse Erde trat, sondern von Bauch auf Bauch, und mit dankbarer Anerkennung von Hagen begrüsst wird: 'Hab grossen Gottesdank dafür, wie du dein Schwert auf den Helmen der Hunen singen liessest'.

Eine von den Stellen, an denen Volker vorkommt, gehört jener Schilderung des Morgenspazierganges in c. 375 an, die schon die Verbindung der älteren und der jüngeren, erweiterten Version voraussetzt. Wenn andere Stellen nicht älter sind — und man hat keinen Grund das anzunehmen[1]) — wäre es nicht unwahrscheinlich, dass derselbe Spielmann, der den Spaziergang ersann und die Verbindung der beiden Versionen vollzog, zugleich auch Volker einführte. Wie gering sein Compositionstalent war, haben wir gesehn; in nicht vorteilhafterem Licht lässt c. 375 seine Erfindungsgabe erscheinen. Der Spaziergang führt die Freunde Hagen und Volker auch an Etzels Saal vorbei, aber weil sie tiefe Helme trugen, konnte er sie nicht genau sehn und fragt, wer dort mit Gunther und Dietrich gehe. Augenscheinlich ist diese Stelle jener Scene in c. 377 nachgebildet, wo Etzel sich bei Dietrich nach Hagen und Gernot erkundigt. Die Helme, die hier einen natürlichen Anlass zu Etzels Frage geben, sind in c. 375 willkürlich benutzt, um sie einigermassen zu motivieren. Dass sie ursprünglich nichts mit der in dem Morgenspaziergang geschilderten Scene zu tun hatten, zeigt der weitere Verlauf. Sobald die Helden bei Etzel vorüber sind, nehmen sie die Helme ab. Auch den übrigen Inhalt von c. 375, Dietrichs Warnung und die gaffende Menge, sowie die Schilderung von Hagens Persönlichkeit hat der contaminierende Dichter aus der älteren Ueberlieferung entlehnt (vgl. § 41).

§ 31. Die ärmliche Kunst des alten Spielmanns ist durch seinen jüngeren Kunstgenossen, der Volkers Bild im Nibelungenliede zu gestalten hatte, weit übertroffen. Die Scene, die in der Saga die wichtigste ist (c. 388), liess sich im Liede, das die Einheit des Ortes wahrt, nicht verwenden; nur ihr Schluss, das Lob des Spielmanns, ist beibehalten und tönt uns in den stärksten Accorden am Ende der 33. Aventiure entgegen. Mehrere, ganz neu erfundene, prächtige Scenen dienen wesentlich zu Volkers Verherrlichung: die 29. Aventiure *Wie er*

1) Freilich kommt Volker auch in dem altertümlichen c. 373 neben Hagen vor, aber da wird sein Name nachträglich hinzugefügt sein. Das Nibelungenlied, so gern es den Spielmann erwähnt, nennt ihn an der entsprechenden Stelle (Str. 1737) nicht; Hagen allein bindet seinen Helm und nur mit ihm hat es Kriemhild in dieser ganzen Scene zu tun.

niht gên ir ûfstuont, die 30. *Wie si der schiltwaht pflâgen*, die 31. *wie si ze Kirchen giengen* (Kirchgang und Buhurt). Es scheint als wäre dem Dichter mit der Arbeit die Freude an der Gestalt des Fiedlers und der Mut ihn in die Handlung eingreifen zu lassen gewachsen. In der 29. Av. beobachtet er neben dem trotzigen Hagen noch ein zurückhaltendes Benehmen, er fordert ihn auf, die Königin ehrerbietig zu grüssen, das verlange der Anstand und die eigene Ehre. Erst als Hagen das ablehnt und herausfordernd Siegfrieds Schwert Balmung[1]) über seine Beine legt, folgt Volker seinem Beispiel und greift kampfbereit zu seinem Fiedelbogen, dem Schwerte. In der folgenden Aventiure steht Volker im Vordergrund und wird nur mit Mühe von Hagen abgehalten, gegen die im Dunkeln heranschleichenden Heunen loszubrechen. In der dritten Scene endlich, beim Buhurt, weiss er seine Kampflust nicht mehr zu zügeln und ersticht einen vornehmen Heunen. Ganz frei erfunden ist die zweite Scene und sie ist die schönste; in den beiden andern sind ältere Motive benutzt, aber so frei, dass sie doch als neue Dichtungen angesehen werden müssen. — Mit Str. 1899 tritt die Dichtung auf den Boden der älteren Ueberlieferung zurück, Kriemhild unterhandelt mit Dietrich und Blödel, alsdann folgt wieder junge Erfindung, die 32. Aventiure: *Wie Bloedelîn erslagen wart.* Solange die Herberge der Knechte der Schauplatz der Handlung ist, kann Volker nicht vorkommen; aber kaum ist die Scene in den Herrensaal verlegt, da springt er, der erste nach Hagen (Str. 1966), vom Tische auf, um laut seinen Fiedelbogen erklingen zu lassen. Dann nimmt er an der Tür neben Dancwart seinen Stand und wehrt, dass keiner entrinnt. Ich will nicht alle Stellen anführen, wo er in jüngeren und älteren Scenen vorkommt, nur auf zwei möchte ich noch hinweisen, auf seine charakteristische Betätigung in der jungen 38. Aventiure (Str. 2268 ff.) und auf seine Teilnahme an dem Besuch in Bechelaren und der Verlobung Giselhers (vgl. § 20). In der Saga wird diese Verlobung nachts von den Eltern verabredet, im Nibelungenliede geht der Vorschlag von Volker aus, und beim Abschied, in Str. 1705, tritt er als artiger Minnesänger auf: *er videlte süeze dœne und sanc ir sîniu liet: dâ mite nam er urloup, do er von Bechelâren sciet.* — So ist Volker im zweiten Teil unseres Epos zu einer Hauptfigur geworden, aus der uns die eigenartige Kunstblüte am Ende des 12. Jahrhunderts in hellem Glanze entgegenstrahlt.

§ 32. Die kecke Erfindung eines Spielmannes, sein Idealbild den vornehmen Helden an die Seite zu setzen, fand nicht allgemeinen Beifall. In der Saga wird er nur an einer Stelle, in c. 388, Spielmann genannt, und auch da ist in der Pergamenthandschrift diese Bezeichnung unterdrückt; und in c. 374, wo ihm zur Rechten Etzels, gleich unter Hagen, der Platz angewiesen wird, gibt ihn der Erzähler aller sonstigen Ueberlieferung zuwider für einen Blutsfreund der königlichen Gefährten aus, vermutlich nur, um damit zu begründen, dass er am

1) Das Schwert hat Hagen, um später selbst damit getötet zu werden (Str. 2372). Man sieht, dass unser Dichter auch dem Schluss des Epos seine Form gab und dass er es war, der dem König Dietrich den Mord der Kriemhild abnahm (vgl. § 25).

Fürstentische sass. Im Nibelungenliede, in der neu geschaffenen Rolle, durfte er wohl von Anfang an eine etwas höhere Würde in Anspruch nehmen, als ritterlicher Sänger betrachtet werden, aber auch dabei blieb noch ein Standesunterschied, der manchen unerträglich war. Der Dichter der Klage weiss, dass das Volk ihn nur Spielmanu nannte, in Wirklichkeit war er ein Freiherr (v. 695): *durch daz er videln kunde, daz volk in ze aller stunde hiez einen spileman: als ich iu wol gesagen kan, er was von vrîen liden komen und hete sich daz an genomen daz er diente schoenen vrouwen* (vgl. Nib. 1707,3). Diese Anschauung ist denn auch im Nibelungenliede in Str. 1476 f. zum Ausdruck gekommen; der Dichter, der im wesentlichen Volkers Rolle so schön gestaltet hat und am Schluss der 33. Av. seinen niedern Stand sehr deutlich bezeichnet, wird diese Correctur schwerlich vorgenommen haben[1]).

§ 33. Volker ist die letzte Person, die zugleich in der Thidrekssaga und im Nibelungenlied vorkommt; das Werk des Spielmanns, der ihn einführte, war also in Ober- und Niederdeutschland zur Geltung gekommen und bildet die Grundlage unserer beiden Ueberlieferungen. Wo er seine Kunst trieb, wissen wir nicht; aber da seine wichtigste Quelle, die erweiterte Sage, wie wir aus der Person Rüdigers schliessen müssen, in Oberdeutschland gestaltet war, wird man auch ihn für einen Oberdeutschen halten dürfen. Die ältere einfachere Dichtung geriet nun in Vergessenheit; nur die Soester Localtradition legt vielleicht noch Zengnis für ihre Existenz ab, sogar für ihre älteste Form, in der noch nicht einmal Dietrich vorkam. Wenigstens weist das, was der Erzähler der Saga in c. 387. 394 darüber mitteilt, nirgends über diesen Punkt hinaus: der Nibelungengarten und das alte Tor, wo der Streit anhob, das westliche Tor, das die Nibelunge brachen und Hagens Tor heisst, der Schlangenturm, in dem König Gunther den Tod erlitt, der Iringsweg und die Stätte, wo Iring erschlagen wurde, lauter Dinge, die bereits in der ältesten Sage vorkamen, keinerlei Beziehungen auf Dietrich, geschweige denn auf Rüdiger oder einen andern der jüngeren Helden. Besonders fällt Iring auf; hätte erst die erweiterte Sage die Localisierung veranlasst, so würde sie an ihn schwerlich angeknüpft haben.

V.

§ 34. Die litterarische Rückständigkeit Niederdeutschlands zeigt sich auch in der weiteren Pflege der Nibelungendichtung. Während das niederdeutsche Publicum sich an dem Werke des alten Spielmanns genügen liess, so dass es

---

1) Vgl. Kettner S. 148 f. GGA. 1898 S. 33 f. Braune, PBB. 25, 174. Einer jüngern Schicht der Dichtung gehören vermutlich auch Str. 1777—1779 (*vil edel Volkêr* 1779,1) an; vielleicht auch 1759,3—1760,2, wo er *ein ritter küene unde guot* genannt wird. Wo sonst Volker die Prädicate *edel* oder *her* erhält, gehen die Hss. meist auseinander, so 1674,1. 1724,2. 1883,1. 2071,3, auch im ersten Teil in Str. 196,3. Auf übereinstimmender Ueberlieferung beruht es, dass der erzürnte Wolfhart ihn in Str. 2267,1 als *her spilman* anredet; das entsprach wohl auch der Art des alten Dichters.

noch in der Thidrekssaga im wesentlichen treu erhalten scheint, strebte man in Oberdeutschland zu höherer Vollendung. In der Selbständigkeit der Erfindung zeigt sich die freiere Entfaltung des geistigen Lebens überhaupt, in der lebendigen Anschaulichkeit der Darstellung und der Behandlung der seelischen Vorgänge der Fortschritt der Kunst. An zahlreichen Proben hat sich bereits gezeigt, mit welcher Freiheit sowohl die Composition als einzelne Scenen umgestaltet oder erfunden sind; jetzt sind noch die Personen zu betrachten, die neu hinzugekommen sind. Die wichtigste unter ihnen ist Dancwart, wie Volker ein Geschöpf der Dichtung.

Dancwart zu verherrlichen dienen insbesondere zwei Abschnitte: der Ueberfall der Knechte und der Kampf gegen die Baiern Else und Gelpfrât; für jenen fand der Dichter, wie wir gesehen haben (§ 24) die Anregung in der Nibelungensage selbst; der andere stammt aus einer Sage über Dietrichs Heimkehr, deren Kenntnis wir wieder der Thidrekssaga verdanken. Diese erzählt in c. 11—13 wie der König Samson von Salerne, der Vater Ermenrichs und Dietmars, den Jarl Elsung besiegt, ihm seine Herrschaft Bern abnimmt, seine Tochter Odilia mit Dietmar vermählt und diesen als König in Bern einsetzt. Der Kampf zwischen den beiden Geschlechtern erneuert sich viele Jahre später zwischen ihren Nachkommen (c. 399—402). Als Dietmars Sohn, König Dietrich, mit seinem Meister Hildebrand und seiner Frau Herrat das Land Etzels verlassen hatte, um seine alte Stadt Bern wieder aufzusuchen, dachte der junge Jarl Elsung daran, den Tod seines Vaters zu rächen. Eines Nachts, als die Helden ihres Weges zogen, Dietrich und Herrat voran, gewahrte Hildebrand eine feindliche Schar von zweiunddreissig Männern, die ihnen eilig nachjagten. Sie überlegen, ob sie fliehen oder Stand halten sollen, entschliessen sich aber, den ungleichen Kampf aufzunehmen. Die Hälfte der Feinde wird erschlagen, der Jarl Elsung von Dietrich, Ingram von Hildebrand, ein dritter, Amelung, bittet um sein Leben und bringt die Trauerkunde nach Hause. Dass mit dieser Geschichte die 26. Aventiure des Nibelungenliedes zusammenhängt, ist klar; nicht nur die Uebereinstimmung in den Namen Else und Elsung weist darauf hin, sondern auch die Umstände des Streites; selbst einzelne Wendungen erinnern an die Saga[1]). Der Hauptunterschied ist, dass im Nibelungenlied Else mit dem Leben davon kommt und dass neben ihm ein Gelpfrat erscheint, den die Saga gar nicht erwähnt.

Die Vermutung liegt nahe, dass beide Abweichungen zusammenhängen; denn da Dietrichs Heimkehr später stattfindet als der Untergang der Nibelunge, so konnte der Dichter, wenn er auf die ältere Sage Rücksicht nahm keinen der Helden, die später gegen Dietrich auftreten, im Kampf gegen die Nibelungen sein Leben verlieren lassen; also liess er Else entkommen und den neu eingeführten Gelpfrat erschlagen. Aber so ansprechend diese Vermutung auch ist,

---

1) Einige beachtenswerte Ausdrücke in diesem Teil der Dichtung hebt Zwierzina in der ZfdA. 44,88 hervor.

so kann sie doch nicht wohl richtig sein. Nämlich auch im Biterolf werden beide Helden neben einander genannt, und dass diese Angabe nicht aus dem Nibelungenliede geschöpft sind, sieht man daraus, dass beide als *des alten Elsen kint* bezeichnet werden (v. 862) und auf Seiten der Burgunden gegen Dietrich und seine Verbündeten kämpfen. Diese Beziehung auf den alten Else, der im Nibelungenlied nicht erwähnt wird, und diese Parteistellung zeigt, dass der Dichter des Biterolf die Dietrichssage im Auge hatte. Es muss also eine ältere bairische Sage gegeben haben, in der Gelpfrat schon neben Else vorkam. Dass ihre Verbindung nicht erst im Nibelungenlied vollzogen ist, zeigt ferner ein Bruderpaar *Elso et frater eius Gelfrat de Cholpach*, das in Urkunden von c. 1140—1180 erscheint. Da der Name Gelfrat ausserhalb Baierns, der Name Elso überhaupt selten ist, so ist anzunehmen, dass die Brüder ihren Namen nach den Helden localer Sage erhalten haben (ZfdA. 12, 414 f.).

§ 35. Der Anlass, die bairischen Helden mit der Nibelungensage zu verbinden, lag natürlich in dem Umstande, dass die Nibelungen auf ihrer Reise ins Heunenland durch Baiern kamen. Der ältesten Sage, in der Eckewart den Eingang zum Reich der Kriemhilde bewachte, war diese locale Beziehung noch fremd. Da fanden die Nibelunge, als sie an das Wasser kamen, ein kleines führerloses Boot, auf dem sie die Ueberfahrt versuchten; das Boot schlug um und mit genauer Not kamen sie ans Land, d. h. in Etzels Reich. Erst der jüngeren erweiterten Sage gehört die Scene mit dem Fährmann an, den Hagen erschlägt, und mit dieser Scene kam die Beziehung auf Baiern in die Sage, gerade so wie mit Rüdiger von Bechelaren die Beziehung auf die österreichische Mark; für einen *Elsen man* giebt sich Hagen aus, um den Fährmann zur Ueberfahrt zu bestimmen (c. 365; Str. 1552). — Wie die Thidrekssaga in c. 373 Reste der ältesten Sagengestalt erhalten hat, so sucht sie auch hier im Eingang von c. 366 die ältere Tradition neben der jüngeren zur Geltung zu bringen. Schon ehe Hagen mit seinem Schiffe kam, hatten die Nibelungen ein kleines Boot gefunden, auf dem einigen von ihnen die Ueberfahrt gelungen war mit demselben Missgeschick, das gleich nachher auch die andern betrifft. — Die dritte Stufe erreichte die Sage im Nibelungenliede, indem an den Tod des Fergen der Kampf gegen seine Herren angeschlossen wurde.

In dieser ganzen Aventiure erscheint Hagen noch als die Hauptperson, obschon Dancwart die grösste Heldentat vollbringt, seinen Bruder aus Todesgefahr errettet und Gelpfrat erschlägt. Im Vordergrund der Handlung steht er in der 32. Aventiure, und da vollbringt er Taten der Tapferkeit wie kein andrer. Aber damit ist seine Rolle auch ausgespielt; erwähnt zwar wird er noch öfters, aber ohne besondere Teilnahme; selbst sein Tod wird nur kurz gemeldet (Str. 2291); vgl. § 37. 38.

§ 36. Dancwart gegenüber sind die andern Helden, die noch anzuführen sind, unbedeutend. I r n f r i e d und H a w a r t, die sich Iring angeschlossen haben (§ 26), sind am Empfang der Kriemhild auf dem Tulner Feld und dem Buhurt beteiligt (Str. 1345. 1877); ausserdem kommen sie nur in der 35. Aventiure vor,

wo sie zugleich mit Iring vom Schauplatz abtreten; Hawart wird von Hagen, Irnfried vom Spielmann erschlagen. Nur beim Empfang der Kriemhild und beim Buhurt begegnen als Führer hunnischer Völker Ramung, Gibiche und Hornboge (Str. 1343 f. 1880), denen an der zweiten Stelle noch Schrutan zugesellt wird. — Eine grosse Zahl amelungischer Helden endlich wird in der 38. Aventiure erwähnt; aber nur zwei, Hildebrand und Wolfhart kommen auch sonst vor und sind individualisiert; die übrigen: Gerbart, Helmnot, Helferich, Ritschart, Sigestab, Wolfbrant, Wolfwin, Wichart sind blosse Namen; nur Helferich wird einigermassen ausgezeichnet, insofern er zuerst von Dietrich als Bote zum Saal der Nibelunge entsandt wird und nachher wie Hildebrand und Wolfhart einen namhaften Helden, Dancwart, tötet.

§ 37. Indem ich die zahlreichen Abweichungen des Nibelungenliedes verfolgt habe, sind auch mannigfache Beziehungen, die zwischen ihnen stattfinden, nicht unbemerkt geblieben. In der wirksamen Umgestaltung des Schlusses fanden wir den Grund, warum der Saalbrand umgestellt wurde, ebenso die Erklärung für die gezwungene Art, wie die Kämpfe Irings und Rüdigers eingeleitet, die Dancwart-Aventiure zu dem Ziele geführt wurde, dass die Nibelungen im Saale bleiben; die Schlussscene wiederum setzt den Kampf der Amelunge voraus. Die Rangordnung, welche die oberdeutschen Helden auf die höchste Stufe stellt, die mittel- und niederdeutschen auf eine mittlere, die Heunen auf die unterste, bestimmt nicht nur die Reihenfolge der Kämpfe, sondern kommt auch schon im Buhurt und vorher beim Empfang der Kriemhild zur Geltung. Die alte Scene, in der Giselher erklärt sein Schicksal nicht von dem seiner Brüder trennen zu wollen, konnte in der Schlussscene nicht verwendet werden, ist aber in den Verhandlungen beim Saalbrande verwandt; Siegfrieds Schwert Balmung, mit dem Hagen von Kriemhild getötet wird, trägt Hagen der Kriemhild zum Trotz schon in der 29. Aventiure u. s. w. Ueberall nehmen wir zwischen den neuen Erfindungen verbindende Fäden war, so dass der Schluss gerechtfertigt erscheint, dass die Umgestaltung ebenso wie die ältere oberdeutsche das Werk éines Dichters ist.

Am ehesten könnte man Dancwart für jünger halten; denn er ist der einzige hervorragende Held, der ganz frei erfunden ist, der einzige, der die Verbindung einer Sage mit der Nibelungensage veranlasst hat, die ihr ursprünglich fremd war, und vor allem eine Person, deren Rolle auffallend ungleichmässig behandelt ist. Während er in der 32. und 33. Aventiure auf die höchste Höhe gehoben ist, tritt er in den folgenden Aventiuren, zum Teil auch in den vorhergehenden ganz zurück. Er wird nur noch in einzelnen, öfter recht geschmacklosen Strophen erwähnt, ohne irgendwo den Anteil an der Handlung zu erhalten, der einem so hervorragenden Helden gebührt. Und doch möchte ich auch diese Figur[1]) keinem andern Dichter zuschreiben als dem, der Volkers glänzende Rolle

1) Wenigstens in der 32. 33. Aventiure. Der Kampf gegen Gelfrat und Else könnte von einem jüngeren Dichter sein; vgl. § 34 Anm. § 38 Anm.

gestaltete. Denn die Steigerung, die diese von der 29. bis 31. Aventiure unverkennbar erfährt, findet ihren natürlichen End- und Ruhepunkt in der hohen Anerkennung, die ihm am Schluss der folgenden Dancwart-Aventiuren aus Feindes- und Freundesmund zu Teil wird. Dass Dancwarts Rolle nicht gleichmässig durchgeführt ist, lässt sich auch anders wohl erklären.

§ 38. Die Arbeit des Dichters umfasste die ganze Sage vom Untergang der Nibelunge; aber daraus folgt nicht, dass er die Absicht gehabt habe ein fortlaufendes episches Gedicht zu verfassen[1]). Vielmehr dichtete er, wie seine Vorgänger, für den eigenen Vortrag, also in Abschnitten, Aventiuren oder Liedern. Das Verständnis seiner Zuhörer war gesichert durch die Bekanntschaft mit der älteren Dichtung, und wo es nicht ausreichte, mochte er sie in einleitenden Worten unterrichten. Ja selbst das ist sehr wohl möglich, dass er noch ältere Lieder vortrug, von denen dann seine eigne Dichtung in ihrer glänzenden Ausführung und modernen strophischen Form[2]) sich um so wirksamer abhob. Denn dass er mit seiner Arbeit erst vor das Publicum getreten sei, nachdem er sie zu Ende geführt hatte, ist nicht anzunehmen; auch gar nicht nötig, dass er die einzelnen Abschnitte nach der Folge ihres Inhaltes verfasste. Ich halte es z. B. wohl für möglich, dass er die Schlussscene, die so lästigen Zwang auf das Uebrige übte und den Charakter der Kriemhild hart und herb erscheinen lässt, zuerst gestaltete, und dass die Aventiuren, für die er in Dancwart einen ganz neuen Helden schuf, erst dichtete, als Volker längst seine Heldenrolle zu spielen angefangen hatte. Und so wäre wohl zu begreifen, dass Dancwart in den späteren Aventiuren eine so kümmerliche Figur bildet, oder, falls die Strophen, in denen er vorkommt, alle erst später eingeschaltet sind, ganz fehlte[3]). Es lag in der Natur dieser Kunstgattung, dass strenge Einheit nicht von ihr gefordert wurde, wie es anderseits doch wieder natürlich war, dass sie in der Arbeit desselben Dichters zur Einheit strebte. Denn es ist selbstverständlich, dass ein Dichter in der Fortführung seines Werkes auf die von ihm selbst verfassten Abschnitte Rücksicht nahm, sie auch wohl neu bearbeitete, wenn später Ausgeführtes eine Modification ratsam erscheinen liess; auch auf 'echte Interpolationen' muss man gefasst sein.

---

1) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Zwierzinas in der ZfdA. 44,72 ff.

2) Dass die Nibelungenstrophe zuerst von dem Dichter angewandt war, der den Inhalt umgestaltete und die neuen Aventiuren dichtete, ist eine Annahme, die durch meine Darlegungen nicht bewiesen ist. Es liegt aber auch kein Grund für die entgegengesetzte Annahme vor. Denn dass Reime wie *Úotè*, *gúotè*, *Hágenè: dégenè* in der zweiten Strophenhälfte nicht vorkommen, erklärt sich, wie ich schon vor langer Zeit gezeigt habe, aus dem Bau der letzten Halbzeile, die die Haupticten auf die zweite und vierte Hebung legt, beweist also nicht, wie Zwierzina a. O. S. 91 meint, einen früheren Gebrauch der Strophe. Nur die Reime, nicht ihre Beschränkung auf die erste Strophenhälfte beruhen auf älterer Tradition.

3) Lachmann hielt für echt Dancwarts Anwesenheit bei dem Besuch in Bechelaren, für unecht in der Scene, wo die Herren zum Gastmahl gehen (Str. 1807) und beim Buhurt (Str. 1870), ebenso überall in den spätern Aventiuren (Str. 2084. 2107. 2214. 2225. 2271. 2280. 2291). Für unecht erklärte er auch den ganzen Kampf gegen die Baiern; vgl. § 34 Anm.

VI.

§ 39. Vier Hauptstufen haben wir in der Entwickelung der Sage wahrgenommen: die erste ist uns in der nordischen Ueberlieferung am besten erhalten; auf der zweiten ist die Rache für Siegfrieds Mord zum leitenden Motiv, Kriemhild und Hagen zu Hauptpersonen gemacht und Osid, Iring und Eckewart eingeführt, [später Dietrich]; auf der dritten sind Rüdiger, Gernot, Giselher, Blödel, Hildebrand, [später Volker], als mithandelnde Personen aufgenommen und die Sage an bairisch-österreichische Localitäten angeknüpft (Bechelaren, Elsen Mark); die vierte lernen wir aus und in unserem Nibelungenepos kennen; denn dass der Dichter nicht nur den Inhalt der Scenen bildete, sondern ihnen auch die Form gab, in der sie, wenn auch nicht unbearbeitet, uns vorliegen, ist nicht zu bezweifeln. Eine fünfte Stufe endlich bezeichnet die Bearbeitung, welche die Lieder zu einem Buch und fortlaufenden Leseepos zusammenfasste; nur diese Bearbeitung, die nicht viel jünger sein kann als die Lieder, ist uns überliefert.

Wenn ich von fünf Stufen rede, so will ich damit nicht sagen, dass Sage und Dichtung von der einen zur andern unverändert fortbestanden haben; im Gegenteil, an manchen Stellen ist deutlich wahrnehmbar, dass dies nicht der Fall war. Und so meine ich auch nicht, dass die fünfte Stufe mit einem Schritt erreicht wurde. Es braucht durchaus nicht alles, was jünger ist als jene Aventiuren oder Lieder, die ich demselben Verfasser zuschreiben zu dürfen glaube, von dem Manne herrühren, der die uns in den Handschriften überlieferte Redaction lieferte. Noch als Einzelvorträge können die Lieder Erweiterungen und Zusätze erfahren haben, vielleicht sogar von verschiedenen. Wie schwer es ist, die Schichten die zweifellos in unserer Dichtung über einander liegen von einander zu trennen, hat die Erfahrung sattsam gezeigt; ich will den Versuch hier nicht von neuem aufnehmen. Nur eine Frage, die sich auch ohne eine ins einzelne gehende Grenzbestimmung beantworten lässt, will ich erörtern, nämlich die, im welchem Verhältnis die jüngeren Schichten, die ich unter dem Namen Bearbeitung zusammenfasse, zu jener alten Dichtung der dritten Stufe stehen, die schon die Lieder voraussetzen. Dass die Bearbeiter diese alte Ueberlieferung noch kannten, ist ja an sich sehr wahrscheinlich, und nichts konnte näher liegen, als sie zu benutzen und neu auszubeuten, wo der Sänger sie verschmäht oder umgestaltet hatte. Ich hoffe, dass unter diesem Gesichtspunkt einige schwierige Stellen unseres Epos eine befriedigendere Erklärung finden als bisher, besonders die Abschnitte, die zwischen dem Abschied von Bechelaren und der 29. Aventiure stehen (Str. 1713—1757).

§ 40. Str. 1737—1749. Zu den ältesten Scenen der deutschen Nibelungensage gehört die, in der Kriemhild ihre Brüder in der Herberge begrüsst, da sie am Feuer stehen und ihre Gewänder trocknen. Die Thidrekssaga stellt sie in c. 373 dar, der Dichter der Nibelungenlieder aber hatte sie nicht bearbeitet; er hatte dafür eine neue erfunden, die 29. Aventiure, in die er nach seiner selbständigen Weise das Wesentliche der älteren, die Auseinandersetzung mit Hagen,

aufgenommen hat. Was die ältere Dichtung als Bestandteile einer ruhenden Scene bot, dient bei ihm zur Motivierung einer fortschreitenden Handlung: die Tränen der Königin erregen die Teilnahme ihres Gefolges (Str. 1763 f.), die Unterhandlungen mit Hagen geben ihm den Beweis seiner Schuld (Str. 1787 f.)[1]. Der Bearbeiter aber wollte neben dieser neuen Scene doch auch die ältere nicht entbehren und verfasste zu dem Zweck Str. 1737—1742. Die Verschiedenheit der Darstellung tritt gleich im Anfang deutlich hervor. Der Dichter der 29. Aventiure schildert mit höchster Anschaulichkeit, wie die Königin die Krone auf dem Haupte von der Treppe ihres Saales hinabsteigt und an der Spitze der bewaffneten Schar über den Hof schreitet, wie Hagen das Schwert Siegfrieds über die Beine legt und Volker seine Waffe an sich zieht; der Bearbeiter sagt kurz (Str. 1737):

Kriemhilt diu küniginne mit ir gesinde gie
dâ si die Nibelunge mit valschem muote enpfie.
si kuste Gîselhêren und nam in bî der hant.
daz sah von Tronege Hagene: den helm er vaster gebant.

Wortkarg, in altertümlicher Art, hat er hier einzelne charakteristische Züge an einander gereiht. Aber er hat es zu einer ebenmässigen Durchbildung des Stils nicht gebracht; während er hier die Worte spart, verschwendet er sie gleich nachher. Die Frage nach dem Schatz und Hagens trotzige Antwort, die in der Saga einen wirkungsvollen, knappen Ausdruck gefunden haben, sind durch die müssigen Reden in Str. 1740—1743 auseinander gezerrt; 1739, 3. 4 und 1744 gehören dem Inhalt nach zusammen.

An Hagens Hinweis auf seine Waffen (Str. 1744) reiht der Bearbeiter dann eine andere alte Scene, die der Liederdichter nicht aufgenommen hatte. Die Saga erzählt in c. 377, wie Kriemhild die Helden, als sie zu Tische gehen, auffordert ihre Waffen abzulegen. Was der Liederdichter an die Stelle dieser Scene gesetzt hatte, haben wir oben gesehen (§ 29); der Bearbeiter holt sie hier in Str. 1745 f. nach; er hat sie schicklich angeknüpft und Hagens Antwort in sehr treuem Anschluss an die Quelle gut wiedergegeben. — Seine eigene Erfindung sind dann die drei folgenden Strophen 1747—1749, in denen Kriemhild heftig den verwünscht, der die Nibelunge gewarnt habe, und Dietrich unmutig sich als den Schuldigen bekennt; warum er sie verfasste, wird sich nachher (§ 44) ergeben. Dass das Auge des Dichters auf der Vorlage ruhte, zeigt 1747, 2: *warumbe wil mîn bruoder und Hagene sînen schilt niht lâzen behalten.* In der Saga folgt Gernot dem Beispiel Hagens und bindet den Helm fest, im Zusammenhang des Nibelungenliedes ist die Erwähnung des Bruders nicht motiviert. — Wie wenig der ganze Abschnitt zu dem Verlauf der Handlung stimmt, wie ihn der Liederdichter sich vorstellte, bedarf kaum der Bemerkung. Die Mahnungen, die Hagen am zweiten Morgen in der 31. Aventiure (Str. 1852 ff.) an seine

1) Selbst die unter den Gewändern verborgenen Rüstungen sind eigenartig verwendet in Str. 1775.

Herren richtet, sind unverständlich, wenn sich schon am Abend vorher diese Scene unter den Augen der Brüder abgespielt hatte; unverständlich, dass Kriemhild am zweiten Tage Dietrichs Hülfe gegen die Nibelunge in Anspruch nimmt, da sie hier in härtesten Worten von ihm abgewiesen ist. Die Art, wie Dietrich seine Königin anfährt: *nu zuo, vâlandinne, dû solt michs niht geniezen lân* (vgl. Str. 2371), widerspricht der vornehmen Würde, die er in den Liedern überall wahrt (vgl. namentlich Str. 1901 f.), und Kriemhild selbst erscheint hier, wo sie nur nach dem Schatz fragt und mit keinem Worte des Mordes gedenkt, als eine ganz andere als in der 29. Aventiure, wo sie umgekehrt nur um Siegfried klagt. Dem Bearbeiter mochte scheinen, dass dies Moment in dem alten Liede genügend hervorgehoben sei.

§ 41. Str. 1718—1736. 1750—1757. Um diese Strophen richtig zu beurteilen, muss zunächst c. 375 der Saga genauer betrachtet werden. Da wird erzählt, wie Dietrich sich am Morgen des zweiten Tages in die Herberge der Nibelunge begibt, um sie zu einem Spaziergang durch die Stadt abzuholen. Drei Gegenstände werden in dem Capitel behandelt: 1. Die Warnung. Dietrich begrüsst Hagen und mahnt ihn auf seiner Hut zu sein, „weil deine Schwester Kriemhild noch jeden Tag jung Siegfried beweint, und vollends wirst du dessen bedürfen, bevor du heimkommst. Und da war Dietrich der erste Mann, der die Nibelunge gewarnt hatte.“ 2. Die Erinnerung an Hagens früheren Aufenthalt bei Etzel. Als Hagen und Volker an Etzels Saal vorbeischreiten, fragt der König, wer die beiden Männer seien, „denn er konnte sie nicht so genau sehen, weil sie tiefe Helme trugen.“ Nachdem Blödel Auskunft gegeben, antwortet Etzel: „Wohl möchte ich Hagen erkennen, denn er war einige Zeit bei mir, und ich und Königin Erka schlugen ihn zum Ritter, und fürwahr war er da unser guter Freund.“ 3. Hagen als Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit. „Und mancher Mann ging nun, die stattliche Fahrt der Nibelunge zu sehen und dennoch waren alle am begierigsten zu fragen, wo Hagen ginge, so berühmt war er.“ Und nachher, als sie bei Etzel vorbei sind: „Nun gingen Hagen und Volker durch die Stadt, und jeder von ihnen hielt seine Hand um des andern Schultern, und sie sahen dort manche artige Frauen. Und da nahmen sie ihre Helme ab und liessen sich sehen. Hagen aber war leicht daran zu erkennen; er war schmal um die Mitte und breit in den Schultern; er hatte ein langes Antlitz und bleich wie Asche, und hatte ein Auge, aber ein gar schnelles, und nichts desto weniger war er der heldenmütigste aller Männer.“ — Wir haben bereits gesehen (§ 28), dass dies Capitel durch die Verbindung zweier Versionen veranlasst ist, die es nötig erscheinen liess, die leere Zeit des zweiten Tages auszufüllen; ebenso (§ 30) dass sein Inhalt zum Teil unter dem Einfluss von c. 377 geformt ist; aber auch das Uebrige ist nicht neue Erfindung; es ist nichts als eine ältere Scene in neuem Zusammenhang [1]). Die Neugier des Volkes, die Frage Etzels, die Warnung Dietrichs, alles weist auf eine Scene, die sich am ersten Tage abgespielt haben muss, vermutlich gleich nach der Ankunft der Gäste, als Dietrich

1) Vgl. Busch S. 46 f.

in den Hof gekommen war, um sie zu begrüssen und in den Königssaal zu geleiten. Die Frage Etzels bezog sich ursprünglich nicht auf Hagen und Volker, sondern auf Hagen allein, als er ihn neben Dietrich stehen sah.

Eine Spur dieser älteren Scene glaube ich in c. 373 der Saga zu finden, wo Dietrich die Nibelunge zu Tische ruft. „Aber König Dietrich und Hagen, heisst es dort, waren so gute Freunde, dass jeder von ihnen seine Hände über den andern legte, und sie gingen so aus dem Saal und den ganzen Weg, bis dass sie zum Königssaal kamen. Und auf jedem Turm und auf jeder Halle und auf jedem Hof standen nun artige Frauen und alle wollten Hagen sehen, so berühmt war er über alle Lande durch Tapferkeit und Mannhaftigkeit.“ Hier haben wir die ursprüngliche Situation: Hagen und Dietrich auf dem Hofe; die Neugier der gaffenden Menge, die in gleicher Weise in c. 375 geschildert ist; ebenso die Gebärde, die Dietrichs und Hagens Freundschaft bekundet und in c. 375 auf Hagen und Volker übertragen ist; nur die Warnung und Etzels Frage fehlen, weil der Contaminator sie für seine Arbeit benutzt hatte.

§ 42. Der Liederdichter hat, wie in § 29 gezeigt ist, um die Zeit des zweiten Tages auszufüllen, etwas anderes ersonnen, die 31. Aventiure (Kirchgang und Buhurt); er hat aber auch den Inhalt von c. 375 nicht ungenutzt gelassen, sei es, dass er ihm nur aus der Erzählung des Spazierganges bekannt war, oder dass ihm noch die Scene vorlag, die der Spaziergang voraussetzt. Aber nur eine Strophe seiner Dichtung scheint hier erhalten zu sein.

Der Anfang der 29. Aventiure (Str. 1758):

Dô schieden sich die zwêne recken lobelîch,
Hagene von Tronege und ouch her Dietrîch

setzt voraus, dass vorher eine Scene dargestellt war, in der Dietrich und Hagen in vertrautem Gespräch auf dem Hofe gestanden hatten, denn auf dem Hofe spielt sich die ganze 29. Aventiure ab. Nun geht auch in unserem Epos eine solche Scene in Str. 1750—1757 voran und Lachmann hat sie mit der folgenden Aventiure zu einem Liede verbunden, jedoch halte ich es aus Gründen, die sich nachher ergeben werden, für unmöglich, dass beide Abschnitte von demselben Dichter sind; vielmehr ist hier ein Teil des alten Liedes durch den Bearbeiter beseitigt. Was in den ausgeschiedenen Strophen stand, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit vermuten: nur die Warnung hatte der Dichter in ihnen behandelt, nicht die gaffende Menge und nicht die Erinnerung an Hagens früheren Aufenthalt im Heunenlande; denn diese beiden Punkte hatte er in der 29. Aventiure selbst zur Geltung gebracht; die Neugier in Str. 1761, 4 f., die Erinnerung an Hagens Jugend sehr geschickt in Str. 1796 f., um zu motivieren, dass die Heunen furchtsam zurückweichen (vgl. § 40). Es werden nur wenige Strophen gewesen sein, in denen der Dichter die einleitende Scene ausgeführt hatte; die erste von ihnen dürfte in Str. 1750 erhalten sein:

Behenden sich dô viengen zwêne degene
daz eine was her Dietrîch daz ander Hagene.
dô sprach gezogenlîchen der recke vil gemeit
'daz iuwer komen zen Hiunen daz ist mir wærlîche leit.'

Darauf folgte die Begründung, der dauernde Schmerz der Kriemhild. Ich glaube, dass Lachmann die folgende ungeschickt angehängte Strophe mit Recht als jünger angesehn hat; aber nicht nur sie, sondern auch die sechs folgenden sind von dem Bearbeiter.

§ 43. Der Bearbeiter hatte einen zwingenden Grund die Strophen, die im Liede der 29. Aventiure vorangingen, auszuscheiden und etwas anderes an ihre Stelle zu setzen. Die feindliche Begegnung der Kriemhild mit Hagen, die er uns in Str. 1737 f. geschildert hat, liess sich nur so mit der Warnung verbinden, dass diese ihr voranging; nachher wäre sie ja rein sinnlos gewesen. Er musste also für sie einen neuen Zusammenhang suchen. Den Weg wies ihm eine Angabe der älteren Ueberlieferung, wonach Etzel Dietrich seinen Gästen zu ehrenvoller Begrüssung entgegengesandt hatte. In der Saga c. 371 erscheint das nur als ein Act der Höflichkeit; der Bearbeiter verband damit ganz zweckmässig die Warnung. Die ersten Strophen seiner Erzählung (1718—1722) sind nicht übel; dann aber wird seine Arbeit wieder schlechter. In Str. 1724 stürzt er sich mit den Worten *Kriemhilt noch sêre weinet den helt von Nibelunge lant* jäh auf sein Thema, um dann um so weitläufiger zu werden und fremdes einzumischen. In der alten Ueberlieferung genügten die wenigen Worte (vgl. Saga c. 375); aber für seine breit angelegte Dichtung suchte der Bearbeiter nach Stoff, die Unterhaltung weiter zu spinnen. Er fand ihn an einer andern Stelle.

Die Saga knüpft in c. 373 an die Frage nach dem Schatz eine kleine, jedenfalls jüngere Scene, die einen wesentlich mildern Charakter trägt als das Vorhergehende [1]). Gunther fordert seine Schwester auf, neben ihnen Platz zu nehmen. Sie setzt sich zwischen ihn und Giselher, küsst diesen und weint bitterlich. „Da fragte Giselher: 'Was weinest du, Frau?' Sie antwortete: 'Das kann ich dir wohl sagen, mich härmen am meisten, nun wie immerdar, die schweren Wunden, welche jung Sigurd zwischen seinen Schultern hatte, und keine Waffe hatte auf seinem Schilde gehaftet.' Da antwortete Hagen: 'Jung Siegfried und seine Wunden lassen wir nun ruhen und gedenken wir dessen nicht. König Attila sei dir nun ebenso lieb, wie dir zuvor jung Siegfried war; er ist halb mal mächtiger. Aber es lässt sich nun nichts dazu tun, die Wunden jung Siegfrieds zu heilen; es muss nun so bleiben, wie es zuvor geschehen ist.' Das treue Abbild dieser Scene finden wir in Str. 1725 f.; aber wahrlich nicht geschickt ist zu einem Gegenstand des Gesprächs zwischen Dietrich und Hagen gemacht, was ursprünglich zwischen Hagen und Kriemhild verhandelt war.

Noch ist der Bearbeiter nicht fertig; in Str. 1728 bereitet er *eine sundersprâche* vor, bei der Dietrich doch nichts mitteilen kann, was er nicht schon vorher gesagt hätte. — Den Anschauungen des Liederdichters entspricht der ganze Abschnitt nicht. Er setzt voraus, dass die Warnung der alten Ueberlieferung gemäss nur an Hagen erging; erst am andern Morgen teilt Hagen seine Befürchtungen den Herren mit; in der Bearbeitung werden alle gewarnt.

1) Vgl. Busch S. 42.

§ 44. Da die Warnung draussen vor der Stadt im Lager der Nibelunge statt fand — das Lager ist auch eine überraschende Erfindung des Bearbeiters — konnte natürlich weder die Neugier der Menge noch Etzels Frage mit ihr verbunden werden. Dafür musste anderwärts Raum geschafft werden. Die Neugier und das Aufsehn, das Hagen erregt, wird in unserem Epos passend geschildert, als die Helden in Etzels Burg ankommen. Str. 1732—1736 sind gut erzählt; das Bild. das Str. 1734 von Hagen entwirft, entspricht genau dem der Saga, nur sind die abschreckenden Züge getilgt; statt der fahlen Gesichtsfarbe des Elbensohnes werden graue Haare erwähnt, statt der Einäugigkeit nur sein schrecklicher Blick (*eislich gesiune*).

Zu der Frage Etzels erzwingt sich der Bearbeiter die Gelegenheit, nachdem er die Begrüssung der Brüder durch Kriemhild erzählt hat. Die Anspielung auf Hagens Jugend in der 29. Aventiure genügte ihm nicht; denn da kam nicht der Ritterschlag vor, und nicht dass Etzel selbst mit Vergnügen der alten Zeit gedacht hatte. Vor allem aber musste doch der Bearbeiter vor dem Beginn der 29. Aventiure zu der Situation zurückkehren, die sie in ihren ersten Versen voraussetzt. Deshalb führte er in Str. 1748 Dietrich ein, der nach der alten Ueberlieferung der vorhergehenden Scene nicht beiwohnte, auch nach der Darstellung des Bearbeiters selbst als gegenwärtig nicht vorgestellt werden kann. Die einleitende Strophe der alten Scene (1750) konnte er beibehalten, durfte aber auf sie natürlich nicht mehr die Warnung folgen lassen. Dietrich bezeugt nur sein Bedauern, dass die Königin sich so unfreundlich ausgesprochen hat und dann kommt Etzel zu Wort. In dem, was er sagt, zeigt der Bearbeiter eine gewisse, nicht zu lobende Selbständigkeit. In der Thidrekssaga wird nur gesagt, dass Hagen von Etzel und Erka zum Ritter geschlagen ist, im Liede, dass er mit Walther von Spanien manche Kriegsfahrt in Etzels Diensten unternommen habe, der Bearbeiter zeigt in Str. 1756, 4, dass er etwas mehr weiss; aber willkürlich und nicht im Einklang mit echter Sage lässt er schon Hagens Vater Aldrian an Etzels Hofe leben und den Ritterschlag empfangen.

So gehört fast die ganze 28. Aventiure dem Bearbeiter an. Aus dem alten Liede stammt wohl sicher Str. 1750 und vielleicht Str. 1732 bis 1736 oder 1735. Diese guten Strophen für älter zu halten als die vorhergehenden des Bearbeiters könnte der Umstand empfehlen, dass in ihnen keine Spur von Dietrich vorkommt; es scheint als kämen die Burgunden allein. Mit Str. 1712 schloss das Lied, das den Besuch in Bechelaren schilderte, mit Str. 1732 hätte das neue begonnen, zu dem die 29. Aventiure gehörte. Nach Str. 1735 oder 1736 wäre dann erzählt gewesen, dass Dietrich zur Begrüssung der Gäste herbeikam, und darauf wäre, mit Str. 1750 beginnend, die Warnung gefolgt. Für geboten aber halte ich es doch nicht Str. 1732 ff. einem andern als dem Bearbeiter zuzuschreiben.

§ 45. Str. 1713—1717. Nachdem die Saga am Schluss von c. 371 gemeldet hat, dass Dietrich die Helden zur Burg Etzels geleitet, schildert sie in

einer schönen Scene, wie Kriemhild ihre Brüder herankommen sieht. „Königin Kriemhild stand auf einem Turme und sah die Fahrt ihrer Brüder. Nun sah sie dort manchen neuen Schild und schönen Helm und manche weisse Brünne und manchen teuerlichen Helden. Da sprach Kriemhild: ‘Nun ist es ein schöner grüner Sommer, nun fahren meine Brüder mit manchem neuen Schild und mancher weissen Brünne, und nun gedenke ich, wie mich härmen die grossen Wunden jung Siegfrieds’. Und da weinte sie gar bitterlich“. In naher Beziehung zu dieser Scene stehen im Nibelungenliede die drei letzten Strophen der 27. Aventiure; doch sind sie weit davon entfernt, ebenso schön zu wirken, wie das Capitel der Saga. Ihre Darstellung ist schlecht; zusammenhangslos, sprunghaft und ohne Anschaulichkeit. In den beiden ersten Zeilen ist von der Fahrt der Boten die Rede, in den folgenden entledigen sie sich schon ihres Auftrags in directer Rede; kein Wort von ihrer Ankunft und ihrem Empfang, kein Wort des Grusses und des Dankes. An Etzel sollten sie sich zunächst wenden, aber er kommt nur in der abgerissenen Zeile 1716, 4: *der künec vriesc ouch diu mære: vor liebe er lachen began* vor; viel zu früh erfolgt dann die Aufforderung der Königin an ihr Gefolge, ihr Leid zu rächen. Während wir in der Saga Kriemhild scharf umrissen vor uns sehen, wie sie allein auf der Höhe des Turmes steht, sinnend die Fahrt der Brüder betrachtet und in der Erinnerung an Siegfrieds Wunden bittere Tränen vergiesst, haben wir hier ein blasses Bild, in das viele Personen, Boten, Königin, König und Gefolge, alle in undeutlichen Linien eingezeichnet sind. Lachmann sah in den drei Strophen den Anfang seines 16. Liedes, dessen Hauptteil die 29. Aventiure ist; mir scheint, dass ein grösserer Unterschied als er zwischen diesen Strophen und der abgerundeten, ebenmässigen und plastischen Darstellung des Liedes besteht, kaum denkbar ist. Nicht der Dichter dieses Liedes, sondern ein Bearbeiter, der eine von jenem nicht verwendete Scene nachholen wollte, hat diese drei und die beiden vorangehenden, zu ihnen überleitenden Strophen verfasst; nur daran kann man zweifeln, ob es derselbe Bearbeiter war, der in der folgenden Aventiure den Besuch Dietrichs im Lager schildert. In einem Zuge scheinen die beiden Abschnitte jedenfalls nicht gedichtet, denn sonst würde wohl irgend eine Verbindung hergestellt sein.

§ 46. Str. 1631—1641. Den Anfang des Liedes, das den Besuch in Bechelaren erzählte, hat Lachmann richtig in Str. 1642 erkannt. Der Dichter liess Eckewart, den *Kriemhilde man*, dem Markgrafen das Nahen der Nibelunge melden, hatte aber nichts von seiner Begegnung mit Hagen erzählt. Diese auf sehr altem Grunde beruhende Scene, war dadurch, dass die Rolle des Warners auf Dietrich übertragen war, überflüssig geworden; aber sie hatte sich doch erhalten und wurde nach alter Ueberlieferung vom Bearbeiter wieder eingefügt; die Unsicherheit der Darstellung einerseits und die genaue Uebereinstimmung mit der Saga in einzelnen Zügen anderseits kennzeichnen wieder sein Werk [1]).

---

1) Die auffallenden Reimwörter: *quâmen* (1631, 2), *birt* (1638, 2) werden wohl aus der Vorlage stammen (vgl. ZdfA. 44, 87 f.).

In der Saga c. 367 findet Hagen den Grenzhüter, gerade so wie vorher den Fergen, als er allein auf Kundschaft ausgegangen war. „Er kam dahin, wo ein Mann lag und schlief; dieser war in Waffen und hatte sein Schwert unter sich gelegt und der Griff stand hervor. Hagen griff nach dem Schwert und zog es heraus und warf es von sich. Er stiess ihn mit seinem rechten Fuss in die Seite und hiess ihn erwachen. Aber dieser Mann sprang auf und griff nach dem Schwerte und vermisste es und sprach: 'Wehe werde mir für diesen Schlaf, den ich nun schlief; ich misse mein Schwert und übel wird meinem Herren seines Reiches gehütet dünken, da ich also schlief!' Und nun sah er, welche Schar gekommen war, und abermals sprach er: 'Wehe werde nun diesem Schlaf, den ich nun schlief, nun ist ein Heer in das Land meines Herren, des Markgrafen Rüdiger, gekommen! Ich habe nun drei Tage und drei Nächte gewacht, und deswegen bin ich eingeschlafen'. Da sprach Hagen und gewahrte, dass es ein guter Degen war: 'Du wirst ein guter Degen sein, siehe hier meinen Goldring, ihn will ich dir geben für deine Mannhaftigkeit, und du sollst sein besser geniessen als der, dem er vorher gegeben war; ich will dir auch dein Schwert wiedergeben'. Und also tat er. Nun antwortete dieser Mann: 'Habe grossen Gottes Dank für deine Gabe; zuerst dass du mir mein Schwert gabst, und sodann deinen Goldring'. Da sprach Hagen: 'Nicht sollst du in Furcht sein wegen dieses Heeres, wenn du das Land des Markgrafen hütest, er ist unser Freund. Ueber diese unsere Schar gebietet König Gunther von Nibelungenland und seine Brüder. Sag mir noch, guter Degen, wohin weisest du uns zur Herberge über Nacht? oder wie heissest du?' 'Ich heisse Eckewart', sagte er. 'Und nun wundere ich mich, wie du daher fährest, da du Hagen, Aldrians Sohn bist, der meinen Herren jung Siegfried erschlug; hüte dich, während du im Hunenland bist, du magst hier manche Feinde haben. Aber ich kann dich zu keinem besseren Nachtlager weisen, als in Bechelaren bei dem Markgrafen Rüdiger". Darauf übernimmt er es, sie dort anzumelden. Durch diese Erzählung wird die entsprechende Stelle im Nibelungenliede besonders in ihren ersten Strophen erst verständlich. Absichtlich scheint der Bearbeiter die grobe Art, wie Hagen dem Wächter begegnet, verschwiegen, absichtlich auch ausgelassen zu haben, dass Hagen ihm sagt, mit wem er es zu tun habe. Er setzt gegenseitige Bekanntschaft voraus (vgl. § 15), ohne doch dieser Voraussetzung gemäss die Scene umgestaltet zu haben, so dass wir nur ein verwischtes, trübes Bild erhalten.

§ 47. Str. 1553. 1554. 1563—1565. Wie die Kämpfe, so hatte der Dichter auch die vorhergehenden Ereignisse mit grosser Freiheit behandelt, und wie dort, so haben auch hier seine Abweichungen der Dichtung nicht immer zum Vorteil gereicht. Die Begegnung Hagens mit dem Fergen, und schon die vorhergehende Scene mit den Meerweibern, ist in der Saga entschieden natürlicher und wirksamer. In der Saga c. 365 trifft Hagen den Fergen, als er nach einem Boote suchend in der Nacht strom a b w ä r t s gegangen war. Für einen Goldring erklärt sich der Mann bereit ihn überzusetzen; denn er war jung ver-

heiratet und wollte seiner Frau gern das Geschenk bringen. Auch der weiteren Forderung Hagens stromaufwärts zu rudern, wo das Heer der Ueberfahrt harrte, fügt er sich, wenngleich ungern, aus Furcht. König Gunther und mit ihm hundert Mannen steigen in das Schiff; Hagen hilft rudern; aber „er ruderte so stark, dass er mit einem Zuge beide Ruder entzwei und die Ruderpflöcke abbrach; und er sprach: 'Nimmer gedeihe der, welcher uns diese Ruderpflöcke zurecht machte' und sprang auf und schwang sein Schwert und hieb dem Schiffsmann, der vor ihm auf den Gangbrettern sass, das Haupt ab. — Noch ein übles Vorzeichen begegnet ihnen. „König Gunther steuerte, und nun brach das Steuerband entzwei und das Steuer ging los und das Schiff schweifte im Strom und im Winde. Da lief Hagen hurtig zurück, und als er das Steuerband gebunden, da war es nahe am Lande und in diesem Augenblick schlug das Schiff um" etc.

Im Nibelungenliede sind die Begegnung mit dem Fergen und die mit den Meerweibern in engere Verbindung gesetzt. Die Meerweiber geben dem Helden an, wo er den Fergen finden werde und wie er ihn zur Ueberfahrt veranlassen könne; er solle stromaufwärts gehen und sich für Amelrich ausgeben. Der Ferge war nämlich ein reicher Mann, der sich durch Lohn nicht bewegen liess, einen Fremden in das Land seiner Herren überzusetzen. Dem entsprechend verläuft nun die Scene. Der Goldring, den Hagen in Str. 1550 anbietet, verfehlt seine Wirkung, als Hagen sich aber Amelrich nennt, kommt er schleunig herbei. Str. 1552 und 1555 gehören offenbar zusammen, 1553 f. sind nach der älteren Ueberlieferung von dem Bearbeiter hinzugefügt trotz des harten Widerspruchs, in dem Str. 1554 zu Str. 1551 steht. Noch unverständlicher, als er in der Scene mit Eckewart verfahren ist, hat er hier die Angabe der alten Sage, dass der Fährmann sich erst vor kurzem verheiratet hatte, angebracht. Dass das *niulîch gehît* in allen Hss. ausser in B entstellt ist, ist begreiflich; die Schreiber verstanden es nicht.

Ebenso hat der Bearbeiter die ärmlichen Strophen 1563—1565 verfasst; er wollte das Brechen und Flicken des Ruders nicht unerwähnt lassen. Dass diese Strophen nicht zum Liede gehörten und von jemand hinzugedichtet sind, der von einer andern mit der Saga übereinstimmenden Ueberlieferung abhing, zeigt sich namentlich auch darin, dass Hagen nach Str. 1563 stromaufwärts rudern muss, wie in der Saga, während er nach der Voraussetzung des Liedes (Str. 1544,2. 1549,3) stromaufwärts gegangen war, also um zu seinen Herren zurückzukommen nicht gegen den Strom rudern durfte.

§ 48. An dieser Stelle hat nun die Handschriftengruppe C* (vertreten durch a) eine interessante Abweichung vom gemeinen Text. Str. 1564 fehlt und Str. 1565 lautet:

Hagene wac vil ringe des starken vergen val.
dô kêrte er harte balde daz wazzer hin ze tal.
dô vant er sînen herren an dem stade stân:
dô gie im hin engegene vil manec wætlîcher man.

Die Strophe ist augenscheinlich zum Anschluss an Str. 1562 gedichtet und bildet

die natürliche Verbindung zwischen dieser Strophe und 1566. Es kann m. E.[1]) nicht zweifelhaft sein, dass wir in der Strophenreihe 1562. 1565 (C*). 1566, in der auch die Anschauung festgehalten ist, dass Hagen stromaufwärts gegangen war, den alten, unbearbeiteten Text vor uns haben. Der Bearbeiter hat die ersten Verse der alten Strophe 1565 (C*) geändert, um sie mit seiner Erfindung zu verknüpfen; aber nicht energisch genug, um sie mit ihr in Einklang zu bringen; er behielt die Reime bei, obwohl das *ze tal* sich nicht zu seiner Strophe 1563 fügt. Die Hss. der gemeinen Lesart bieten uns den Text des Bearbeiters, C* einen gemischten Text; neben der Strophe des alten Liedes steht die erste des Bearbeiters, die beiden folgenden, besonders schlechten und nichtigen sind nicht aufgenommen[2]).

Dass mancher Schreiber am Anfang des 13. Jahrhunderts die Lieder noch kannte, sei es vom Hören, sei es dass sie ihm in schriftlicher Aufzeichnung vorlagen, ist an und für sich nicht zu bezweifeln und so auch wohl begreiflich, wenn sich ihr Einfluss in unsern Hss. bemerklich macht. Ich glaube, dass die eigentümliche Stellung, die sowohl die Hss. der Gruppe C*, als die Hs. A den übrigen gegenüber einnehmen, zum Teil aus solchen Einflüssen herzuleiten ist. Beide gehen wie alle andern Hss. im ganzen auf die Bearbeitung zurück, haben aber an manchen Stellen Aelteres bewahrt, sind also entstellt nicht nur durch jüngere Aenderungen, sondern auch durch Einflüsse älterer Ueberlieferung.

1) Anders sucht sich Braune in den Beiträgen XXV, 216 mit der Stelle abzufinden.

2) Eine weitere Frage ist, ob der Bearbeiter C* oder ein Abschreiber seines Werkes diese Mischung vorgenommen hat. Ich halte letzteres für wahrscheinlicher. Auch sonst finden sich in Hss. der Gruppe C* Strophen des gemeinen Textes, die der Absicht des Bearbeiters C* nicht entsprechen: Str. 1072. 1073. 1584 (neben 1585, 5—24). 1715. Ebenso in Id: Str. 825 (neben 813, 5—12). 915 (neben 915, 5—8 und 926, 4), in Hd: Str. 1584. 1585 (neben 1584, 5—16).

Uebersicht.

I. Die Sage vom Untergang der Nibelunge ist nicht historisch § 1. Verbindung mit der Siegfriedssage § 2. Die älteste Gestalt der Sage § 3. Kriemhild § 4. 5. Etzel § 6. Verhältnis der nordischen und deutschen Ueberlieferung zur ältesten Gestalt der Sage § 7.

II. Die ältesten Helden der deutschen Nibelungensage: Osid, Iring, Eckewart, Dietrich. — Bewältigung der Nibelunge Gunther und Hagen § 8. Iring und Dietrich § 9—12. Der Saalbrand § 13. Eckewart (und Rüdiger) § 14. 15. Herkunft der ältesten Helden § 16.

III. Jüngere Helden und neue Bearbeitung. Ordnung der Kämpfe § 17. Der Schluss des Nibelungenliedes und die 38. Aventiure § 18. Scenenwechsel § 19. — Rüdiger § 20—22. Giselher und Gernot § 23. Blödel § 24. Hildebrand § 25. Herkunft der jüngeren Helden § 26. Meister Konrad § 27.

IV. Verbindung zweier Sagenversionen in der Thidrekssaga § 28; im Nibelungenliede § 29. — Volker in der Saga § 30; im Epos § 31. 32. — Die Soester Localtradition § 33.

V. Die jüngsten Helden. Dancwart, Else, Gelpfrat § 34. 35. Irnfried, Hawart; die hunnischen Führer; Dietrichs Recken § 36. — Die Einheit der Nibelungenlieder § 37. 38.

VI. Die Hauptstufen in der Entwickelung der Sage § 39. — Verhältnis der Bearbeitung zur Thidrekssaga. Str. 1737—1749. § 40. Str. 1718—1736. 1750—1757 § 41—44. Str. 1713—1717 § 45. Str. 1631—1641 § 46. Str. 1553 f. 1563—1565 § 47. — Verhältnis der Hss. § 48.

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.
NEUE FOLGE BAND VII. Nro. 3.

Der Kurverein von Rense

i. J. 1338.

Von

Konstantin Höhlbaum.

Vorgelegt in der Sitzung vom 31. October 1903.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1903.

Der Kurverein von Rense i. J. 1338.

Von

Konstantin Höhlbaum.

Vorgelegt in der Sitzung vom 9. November 1903.

Die alte deutsche Monarchie hatte Kraft und Einheit besessen und sie im grossen bewährt nach dem Mass der gegebenen Zustände und der herrschenden Anschauung vom Staat und seinem Beruf. Vornehmlich auf ihr eigenes Recht gegründet hatte sie sich, im wesentlichen unangefochten, weiter fortpflanzen können und dadurch die Stärke gewonnen, um dem Reich und dem Volk, dessen Geschicke sie lenkte in Verknüpfung mit dem Kaisertum, eine ansehnliche Stellung zu verschaffen inmitten der europäischen Völker und Staaten. Es gab Zeiten, in denen sie als eine zentrale und beherrschende anerkannt wurde: gleichviel, ob es freiwillig oder unfreiwillig geschah; genug, dass es wirklich geschehen ist.

Dann aber wurde diese ganze Stellung mit ihrer Unterlage verschoben. Sie wurde von Grund aus verändert, indem das staatliche Leben von Deutschland in einen Neubau hineingedrängt wurde, der doch überall die Erinnerung an die Vergangenheit und deren Trümmer durchblicken liess.

Mit dem 13. Jahrhundert, in dem sich solcher Art der Wandel vollzog, beginnt für dieses Leben, die deutsche Geschichte überhaupt, ein neuer Abschnitt von höchster Bedeutung, eben der, der die Grundlagen des früheren staatlichen Daseins in der Periode der Kaiserzeit mit Bewusstsein und Absicht verlassen hatte und seinerseits erst durch die deutsche Reichsgründung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit seinen eigenen wesentlichen Grundlagen überwunden worden ist. Für den nachlebenden Historiker, der in die Wirklichkeit jener Tage einzudringen, sie nachzuempfinden und wieder mit zu erleben d. h. sie zu verstehen versucht, wird dieses 13. Jahrhundert in der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands die Bedeutung eines tiefen Grenz-

grabens behalten, den die Geschicke zwischen das alte, mehr oder weniger einheitliche Deutschland und das umgestaltete, der Einheit bare, auf dem Grundsatz der Vielheit ruhende eingeschoben haben.

Nicht als ob seit jenem Einschnitt das deutsche Volk mit den ursprünglichen Kräften, die ihm innewohnten, und der Fähigkeit, die es besass, positives zu schaffen, damals sogleich, wie es später geschehen ist, aus allen seinen Positionen verdrängt worden wäre. Im Gegenteil, es verstand sich aller Ungunst zum Trotz eine neue Weltstellung unter den europäischen Völkern zu erobern und sich in ihr zwei Jahrhunderte hindurch zu behaupten. Indess verdankte es beides nicht mehr der höchsten Gewalt, so weit diese jetzt noch bestand, nicht der Kraft eines starken und schöpferischen Reichsgedankens, sondern der eigenen Kraft, der Selbsthilfe, dem nationalen Bewusstsein, das nach Betätigung verlangte. Denn die Nation als solche war erwacht, sie war bestrebt zu ihrem Rechte zu kommen. Indem dieses geschah und sich weiter entwickelte, ergab sich von selbst, dass die Erinnerung an den früheren Zustand einer staatlichen Gemeinschaft im deutschen Volk in allen seinen Teilen erblasste. Wohl konnte grade jetzt die deutsche Kaisersage entspringen und auch Ausbreitung finden, allein sie war nicht im Stande einen Zugang zum alltäglichen Leben und Schaffen zu gewinnen, in ihm zu wirken; sie blieb, was sie war, eine künstlich erzeugte und genährte Sage, ein Traum. Das wirkliche Leben mit seinen treibenden Kräften hielt fortan an der Voraussetzung fest, dass die Ordnungen im öffentlichen Dasein des Volks durch die Vielheit in der Staatsbildung bedingt seien.

Im Zusammenhang damit vollzog sich eine andre Erscheinung, die auf die deutschen Geschicke den grössten Einfluss gewann und zu den eigentümlichsten Kennzeichen ihrer Entwicklung gehört. Indem äusserlich die alten Formen des staatlichen Daseins weiter bestanden, nachdem sie ihres wesentlichen Inhalts beraubt waren, indem man auch weiter beflissen war der höchsten Gewalt inmitten des neuen deutschen Staatenkomplexes eine persönliche Repräsentation zuzugestehen, nachdem sie einen erheblichen Teil ihrer Attribute auf die Dauer hatte abgeben müssen, wurde tatsächlich der alte monarchische Gedanke in Deutschland durch einen bedeutungsvollen neuen ersetzt, durch ihn völlig beiseite geschoben. Seit der Zeit, da die zentrifugalen Elemente im Reich gesetzliche Anerkennung gefunden hatten, die fürstliche Landeshoheit begründet, dem deutschen Landesfürstentum die Bahn gezeigt worden war, auf der es allmählich in den Besitz der vollen Souveränetät zu gelangen vermochte, da der Landesstaat der Ausgangspunkt für das staatliche Leben in Deutschland in der Wirklichkeit zu werden begann, hatte der monarchische Gedanke seinen Rückzug aus dem sogenannten Reich angetreten, sich in die landesfürstlichen Staaten geflüchtet und an die Dynastien, die in ihnen emporgekommen und zur Herrschaft gelangt waren, geheftet, um hier Bestand zu gewinnen und immer wieder in die Erscheinung zu treten. Man darf sich nicht verhehlen, dass diese Tatsache für den späteren Aufbau der staatlichen Verhältnisse, für das öffentliche Dasein der Nation den Ausschlag gegeben hat. Der monarchische Gedanke

gehörte zum wesentlichen Besitz des deutschen Volks, er war ihm durch die geschichtliche Entwicklung unentbehrlich, zugleich auch unveräusserlich geworden in allen Beziehungen seines Daseins. Auch jetzt, in der neuen Verflechtung der Dinge, ward er nicht aufgegeben. Im Gegenteil, unerschütterlich hielt man an ihm fest, allein man verlieh ihm eine neue Gestalt. Er verliess die beherrschende Stellung, in der er von einem festen Mittelpunkte aus über allen geschwebt hatte, und tat sich in den landesfürstlichen Staaten wieder auf, um hier in engen Grenzen zu walten, seiner Natur nach in beständigem Gegensatz zu derjenigen monarchischen Idee, die von den Inhabern der höchsten Gewalt in der Staatengemeinschaft für sich in Anspruch genommen wurde. Er blieb also erhalten, aber er pflanzte sich weiter fort zerteilt und verkleinert, auf die Dynastien in den Einzelstaaten reduziert, von ihnen mit Nachdruck, man kann sagen mit Leidenschaft vertreten, verteidigt, von den Einzelvölkern, die aus dem Gesammtvolk sich herausschälten, gehegt und gepflegt, als Angelpunkt für ihre Ergebenheit gegenüber den angestammten Herrscherhäusern betrachtet. In dieser Form wohnte ihm fortan jederzeit, wie man weiss, eine ausserordentliche Triebkraft inne, beides, in positiver und in negativer Richtung für das Dasein der Nation.

Seit der Befestigung dieses Zustandes war die Rückkehr zum Einheitsstaat unmöglich geworden. Das Recht der Gesammtheit auf staatliche Gemeinschaft vermochte seitdem sich nur zu verwirklichen, wenn an den Einungsgedanken angeknüpft wurde. Inmitten des tumultuarischen Uebergangs von den alten zu den neuen Zuständen im 13. Jahrhundert in den Kreisen der autonomen deutschen Städte entsprungen, von ihnen zuerst und zeitweilig in das politische Leben eingeführt, hat er sich in wechselnden Formen im Fortgang der Dinge geäussert bis zur Reichsgründung im 19. Jahrhundert, die auch auf diesem Gedanken beruht, aber die Idee des Staatenbundes in die des Bundesstaats abgewandelt hat. Mit Recht hat man diesen Einungsgedanken als den eigentlichen Träger und das alte Mittel der deutschen Realpolitik seit der Umwandlung des Reichs und der alten deutschen Monarchie im 13. Jahrhundert genannt. Zu den Grundbedingungen seines Daseins gehört aber die Ausbildung der Territorialstaaten und ihres Systems und die Befestigung der Dynastien in diesen Staaten auf monarchischer Grundlage.

Eben dieses wird man immer im Auge behalten müssen, wenn man den Momenten der staatlichen Entwicklung in Deutschland diesseits jener Grenzlinie gerecht werden will. Mit den Begriffen, die die Geschichte der deutschen Kaiserzeit gewährt, wird man den Geschicken der Kaiser, die später vorhanden gewesen sind, und den Geschicken des Volks in diesen jüngeren Perioden in Wahrheit nicht nahekommen können. Ein prinzipieller und ein tatsächlicher Unterschied durchgreifender Art ist zu erkennen. Nur, indem man sich seiner bewusst wird, gewinnt man die richtigen Massstäbe für die Beurteilung der späteren Zustände und ihrer Hervorbringungen auf der Bühne des inneren staatlichen Lebens von Deutschland. So selbstverständlich das ist, so sehr tut

es Not immer wieder an die Notwendigkeit eines solchen geschichtlichen Standpunkts zu erinnern.

Unter solchen veränderten Verhältnissen, wie sie im 13. Jahrhundert reichsgesetzlich für die Zukunft fixiert worden sind, begann die Staatengemeinschaft, die man noch weiter als ein Reich bezeichnete, während die Umrisse der einzelnen Individualitäten immer deutlicher erkennbar wurden, sich den Formen eines blossen Staatenbundes zu nähern. Aber die verschiedene Verteilung der politischen Kraft und ihrer Macht sich zu äussern bewirkte doch von vornherein, dass diese Staatenkonföderation mit den Trägern der deutschen königlichen Krone und allem Volk wie von selbst der Führung durch eine Minderzahl der deutschen Landesfürsten, einer Fürstenoligarchie anheimfiel. Jeder Zustand der deutschen Dinge, vor allem aber jeder Wechsel, der sich in ihm vollzog, hatte sich mit dieser Oligarchie auseinanderzusetzen, mit dem Willen und den Absichten, die in ihr lebten, den Persönlichkeiten, die sie gerade vertraten, den Tendenzen, die sich in ihnen verkörperten bald in der Richtung auf das ganze, bald im entgegengesetzten Sinn. Sie war es Jahrhunderte hindurch, auf die man recht eigentlich den Reichsbegriff bezog, die den Anspruch erhob diesen Begriff in der angemessenen Form und nach feststehendem Recht zu repräsentieren, die der Staatengemeinschaft jedesmal, wenn es erforderlich war, ein neues Oberhaupt gab, dessen Recht aus ihrem eigenen, ursprünglicheren Recht herleitete, die königlichen und die sog. Reichsrechte ihrer Hut unterstellte und deren Verteidigung übernahm nach allen Seiten.

Zunächst war dieses oligarchische Regiment in deutschen Landen, ohne dass es ein ausschliessendes Recht zu äussern begann, in die Hände der sieben Kurfürsten gelangt. Unter den neuen Gewalten und Mächten waren sie die erste, die höchste geworden, die politisch, staatsrechtlich am schwersten in die Wagschale des inneren Zusammenlebens fiel. Am stärksten wurde dieses Gewicht zum Ausdruck gebracht in der Wahlkapitulation für Karl V. Sie behielt ihre Wirkung bis zur letzten Königs- und Kaiserwahl im römischen Reich deutscher Nation. Man würde aber irregehen, wenn man ihren Ursprung allein in der augenblicklichen Komplikation der Verhältnisse suchen wollte, aus der sie hervorging. Auch sie hat eine Vorgeschichte gehabt, die weit zurückreicht, die sich verfolgen lässt bis in die Jugendtage des Kurfürstentums hinauf. Von hier aus haben die späteren öffentlichen Ordnungen, so weit sie durch die Wahlkapitulationen bestimmt worden sind, ihren Ausgang genommen. Es wäre eine Aufgabe von Wert und voll Reiz die ganze Vorgeschichte jener berühmten Wahlkapitulation, die mehr als zwei Jahrhunderte umfasst, auf urkundlicher Unterlage in ihren Einzelheiten aufzudecken [1]). Noch ist man ihr nicht näher getreten und doch wird erst aus der Erkundung der einzelnen Phasen dieser Entwicklung eine richtige Ansicht gewonnen werden können von den verschie-

1) Als Ergänzung zur Abhandlung von F. Frensdorff, Das Reich und die Hansestädte I (Wahlkapitulation), Zeitschrift für Rechtsgesch. Bd. 20, german. Abt., S. 115 ff.

denen Windungen, die die Bahnen des staatlichen Lebens in Deutschland bei den Königswahlen jedesmal gemacht. Auch die Geschichte des grundlegenden Reichsgesetzes, das unter dem Namen der Goldenen Bulle Karls IV. bekannt ist, hat aus solchen Feststellungen neues Licht zu erwarten. Je weniger man dieser wichtigen Frage die volle Aufmerksamkeit zugewandt hat, die sie verdient, um so dankbarer begrüsst man den ersten Anlauf in dieser Richtung, dem man neuerdings gelegentlich begegnet [1]). Wenn darin mit Recht ein Zusammenhang festgestellt worden ist zwischen den Wahlkapitulationen vom Interregnum bis zur Doppelwahl vom Jahre 1314 und zugleich die wichtige Tatsache, dass die Rechts- und Besitz-Zusicherungen in aufsteigender Linie bei den Wahlen dieser Zeit den geistlichen Kurfürsten, noch nicht aber den weltlichen gemacht worden sind, so wird damit schon ein Moment angedeutet, das in der Entwicklungsgeschichte des Kurfürstentums, des späteren deutschen Königtums und der Kapitulationen tatsächlich die entscheidende Rolle gespielt, aber noch nicht die gebührende Beachtung gefunden hat. Ich meine den Vorrang des geistlichen Elements im Kurfürstentum. Die drei Erzbischöfe vom Rhein sind in Wahrheit in der älteren Zeit die führenden Personen im Kolleg der Kurfürsten gewesen und geblieben kraft der Würde, die sie bekleideten, der Rechte, die sie empfangen hatten, der Gewalt, die sie besassen, und der Machtmittel, über die sie verfügten; erst später, nach dem Hinzutritt des Pfalzgrafen, sind die vier rheinischen Kurfürsten der eigentliche und bleibende Kern des Kollegs geworden.

Bei dem Fortschreiten der deutschen Fürstengewalt überhaupt hatten die geistlichen Herren bekanntlich den Vortritt gehabt: die Privilegien, aus denen die Rechte der Landeshoheit der Fürsten erwuchsen, waren zuerst in die Hände der geistlichen, danach erst auch in die der weltlichen gelangt. Ebenso hatten nun später, nachdem das Kurfürstentum aufgekommen war, die geistlichen Mitglieder dieses Kreises gewisse weitgehende landesfürstliche Hoheitsrechte an ihren Territorien schon seit längerer Zeit im Besitz, als Karl IV. sich entschloss in der Goldenen Bulle, durch die auch die privilegierte Stellung der Kurfürsten festgelegt wurde, diese Rechte auf die Gesammtheit des kurfürstlichen Kollegs zu übertragen, auch auf die weltlichen nach dem Muster der drei Erzbischöfe vom Rhein, alles nach dem Muster und im Interesse des Königs von Böhmen. In demselben Sinne wiederum sind die berührten Vorgänge bei den deutschen Königswahlen der Zwischenzeit zu beurteilen: diejenigen Bürgschaften, die sich die geistlichen unter den Kurfürsten bei den Wahlen für ihren Besitz und ihre Rechte und die Ausbreitung beider in feierlicher Form geben liessen, sind zugleich Vorbild und Ausgangspunkt für die späteren Wahlkapitulationen gegenüber der Gesammtheit der Kurfürsten geworden.

---

1) Vgl. H. Schrohe, Der Kampf der Gegenkönige Ludwig und Friedrich um das Reich bis zur Entscheidungsschlacht bei Mühldorf [1902], Sonderausführung 1: die Wahlkapitulationen des Jahres 1314.

Indess will ich dieser Seite der Entwicklung zur Zeit nicht weiter nachgehen; es genügt auf sie hingewiesen zu haben.

Ebenso brauche ich an diesem Ort nur in die Erinnerung zurückzurufen, dass das Kurfürstentum als solches aus den Verhältnissen allmählich emporgewachsen, nicht durch einen bestimmten konstitutiven Akt ins Leben gerufen, nicht durch einen solchen förmlich eingesetzt war. Auch der Zusammenschluss der Kurfürsten als Königswähler und Mitregenten zu einem nach aussen abgerundeten Kolleg mit umschriebenem Recht, einheitlichem Willen und Gesammtbewusstsein hat sich erst später, abermals allmählich vollzogen. Noch bei der Doppelwahl vom Jahre 1314 war Einmütigkeit unter den Kurfürsten nicht zu entdecken gewesen. Allein noch unter der Regierung des einen der beiden damals gewählten, der den Sieg über den Gegenkönig davontrug, ist dieser Zusammenschluss Tatsache geworden. Unter Kaiser Ludwig dem Baiern ist es geschehen, in vorbildlicher Weise für die spätere Zeit: im Kurverein von Rense vom Jahre 1338 ist er zuerst zur Darstellung gebracht.

Diesem Kurverein und den politischen Vorgängen, zu denen er gehört, sind die nachfolgenden Zeilen gewidmet.

Seine Bedeutung im allgemeinen ist längst anerkannt. Indem er das System Papst Johanns XXII. und dessen Anwendung auf die staatlichen Verhältnisse von Deutschland in ihren Gefahren schilderte, fand Ranke, dass die Beschlüsse der deutschen Fürsten, die in Rense gefasst worden sind, eine Hilfeleistung für den Kaiser und eine Stärkung im Kampf gegen die Kurie vorgestellt haben [1]). In noch weiterem Rahmen hat Ranke den Vorgang ein andres Mal gewürdigt: inmitten des heftigen Konflikts zwischen Deutschland und Avignon, der seit Jahren bestand, und der englisch-französischen Verwicklungen, mit denen dieser Konflikt verknüpft worden ist, bedeutet, wie er sagt, diese Vereinigung der Deutschen einen der wichtigsten Akte dieses Jahrhunderts, indem er das unabhängige, ausschliessende Wahlrecht der Kurfürsten und die Selbständigkeit des Reichs zum Ausdrucke brachte [2]). Lindner bemerkt, dass der Kurverein das erste Erwachen des kurfürstlichen Gesammtbewusstseins bedeute und einen neuen Abschnitt der inneren Geschichte Deutschlands eröffne [3]). Riezler endlich hat auch die Verbindung angedeutet, die zwischen den Gedanken und Beschlüssen vom Sommer 1338 und den entsprechenden Bestimmungen der Goldenen Bulle Karls IV. besteht [4]).

Und doch glaube ich, dass die Bedeutung des Vorgangs für die Geschichte des Reichs und seiner Verfassung erst noch im einzelnen festgestellt werden muss, indem man ihn mit verwandten Vorgängen derselben Zeit und derselben Regionen vergleicht, den Unterschied schärfer hervorhebt, der zwischen diesem

1) Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation 1 (4. Aufl.), S. 30.

2) Weltgeschichte 9, S. 52, 53.

3) Deutsche Gesch. unter den Habsburgern und Luxemburgern 1, S. 441.

4) Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern S. 100.

Vorgang und andern Handlungen in demselben stark bewegten, von einem kräftigen patriotischen und nationalen Empfinden erfüllten Abschnitt deutscher Geschichte existiert, und indem man den Willen und die Absichten der beteiligten, entscheidenden Personen bestimmter zu bezeichnen versucht. So scheint mir hier noch eine wichtige Aufgabe gelöst werden zu können.

Allerdings hat, wie der Kenner weiss, schon vor 50 Jahren Ficker dem Kurverein und dessen Haupturkunden seinen Scharfsinn zugewendet, durch seine kritische Untersuchung den Grund gelegt zur Würdigung der Ereignisse, deren Höhepunkt der Kurverein war [1]). Insbesondere hat er die Ueberlieferung auf ihre Echtheit geprüft, die Unanfechtbarkeit der Hauptakten sicher gestellt, das Vorgehen der Kurfürsten zu gunsten ihres Wahlrechts und des Kaisers auf ein stürmisches Drängen der öffentlichen Meinung jener Tage zurückgeführt, das Verhältnis der Kurfürsten zu einander näher bestimmt und ermittelt, dass Erzbischof Balduin von Trier im Vergleich zu den Genossen im Kolleg weniger schroff, mehr zurückhaltend und versöhnlich gegenüber dem Papst, gegen den die Spitze des Kurvereins gerichtet war, aufgetreten sei, dass mithin keine so vollständige Einmütigkeit unter den Kurfürsten geherrscht habe, wie ihre Bundesurkunde besagt und man daraufhin angenommen hatte. In seiner gediegenen Spezialuntersuchung über die Vorkommnisse des Jahres 1338, die er seinen Studien über den Kampf des Kaisers mit der Kurie eingefügt hat, hat Karl Müller [2]) sich an die Forschungen und Ergebnisse Fickers durchaus angeschlossen, selbständig noch einige neue Streiflichter auf Personen und Ereignisse gewonnen, so dass nunmehr das Bild der Tatsachen für völlig gesichert gehalten werden konnte.

Trotz alledem glaube ich, dass dieses Bild der Wirklichkeit noch nicht ganz entspricht, dass wesentliche Züge in ihm ungenau sind, die Bedeutung des Kurvereins im Verhältnis zu vorangegangenen und nachgefolgten Akten verwandter Tendenz nicht scharf genug herausgeschält, insbesondere die Haltung des Kurfürsten von Trier nicht zutreffend geschildert worden ist. Ich meine, dass man der Wahrheit näher kommt, wenn man die Tatsachen und die Ueberlieferung noch eindringlicher prüft, als es durch Ficker und Müller geschehen ist, und die erweiterte Ueberlieferung heranzieht, die erst nach ihren Forschungen zu Tage gekommen ist. Ich werde mich vielfach mit ihnen auseinanderzusetzen haben, aber ich gedenke nicht gegen sie zu polemisieren, sondern nur ihre Anschauungen und Ausführungen, die auf die fachwissenschaftliche Litteratur eingewirkt haben, sachlich richtig zu stellen, wo es erforderlich ist. Ein andres Verfahren würde nicht zum Ziel führen und keinen Zweck haben. Ich beabsichtige dabei nach dem Grundsatz vorzugehen, dass man zu erkennen versuche, wie aus den Geschäften die Geschichte geworden ist, um mit Droysen zu reden. So allein lernt man kennen, nach dem Ausspruch von Ranke,

1) Wiener Sitzungsberichte, phil.-hist. Klasse, Bd. 11, S. 673 ff.

2) Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie Bd. 2, S. 64 ff.

wie es eigentlich gewesen ist, das tatsächliche, die Wirklichkeit, das lebendige Wollen der Persönlichkeiten und die Kraft, die sie für die Ausführung ihrer Absichten eingesetzt haben. In den Akten aber, die von ihnen übrig geblieben sind, tun sich diese Geschäfte im einzelnen und in ihrer Verknüpfung mit einander wieder auf. Die Kritik, die hier an sie wieder herangehen will, muss sie deshalb in ihre Bestandteile schonungslos zerlegen, allein stets in dem Sinn, dass die historische Kritik nicht die Aufgabe hat niederzureissen, sondern wahres und falsches in seinen verschiedenen Spielarten von einander zu scheiden, danach aber, so weit das noch möglich ist, einen festen Bau aufzuführen. In ihm mag dann, was festgestellt werden kann, immer als ein Teil der allgemeinen Entwicklung des vaterländischen politischen und staatsrechtlichen Daseins in jenem Zeitalter erscheinen. Mich dünkt, dass er volle Beachtung verdient.

Die ganze Zeit der Regierung Ludwigs des Baiern war von heftigen Stürmen durchtobt. Sie waren mannigfach nach ihrer Art und ihrer Entstehung, aber auch nach der Wirkung, die sie ausgeübt haben. Die einen hatten ihren Ausgang genommen von dem Doppelkönigtum, das seit den Wahlen von 1314 in Deutschland bestand. Sie hatten trennend, zerstörend gewirkt, legten sich und verschwanden aber doch wieder, als der Gegenkönig Ludwigs mit dem Schwert überwunden und vom Tod dahin gerafft war. Viel heftiger sind die andern Stürme gewesen, die schon in den allerersten Jahren König Ludwigs begannen, an Stärke beständig zunahmen, die ganze Regierungszeit und das Leben des Königs, der inzwischen auch das Kaisertum gewonnen hatte, überdauerten und nahe daran waren nicht blos den Träger der Krone zu Boden zu werfen, noch mehr, auch das Reich und die Nation in ihren Grundfesten zu erschüttern. Man weiss, woher diese Stürme gekommen sind. Wieder einmal aus dem Zusammenstoss zwischen Kirche und Staat, weltlicher und geistlicher Gewalt. Aber der Kampf, der nun zwischen ihnen ausbrach, trug jetzt doch einen wesentlich andern Charakter als die früheren Konflikte zwischen beiden Gewalten. Die Ansprüche auf innerdeutsche Angelegenheiten, die Papst Johann XXII. auf Grund eines längst vorhandenen, immer weiter ausgebauten, kürzlich, durch Papst Bonifaz VIII., auf die Spitze getriebenen papalen Systems seit seinem eigenen Regierungsantritt erhob und, sie beständig steigernd, wiederholte bis zum letzten Atemzug, den er getan, und die sein Nachfolger Benedikt XII. gleich ihm mit ungeschwächter Kraft fortgesetzt hat, nahmen nicht nur die Person König Ludwigs und seine Regierungshandlungen aufs Korn, sie betrafen nicht nur seine kaiserliche Würde und die Frage nach der Berechtigung seiner kaiserlichen Regierungsgewalt; sie tasteten zugleich die Grundlagen des deutschen Königtums, die Selbständigkeit des Staatsrechts und der Verfassung des Reichs und seiner obersten Organe, ja die Selbständigkeit der

Nation an; sie versuchten zugleich die relative Selbständigkeit der deutschen Kirche zu beseitigen und die Verfügung über sie ausschliesslich der Kurie, entsprechend ihren wechselnden politischen Tendenzen, vorzubehalten. Dazu kam, dass dann der Kampf, der notwendigerweise entbrannte, auf das Gebiet der grossen politischen Gegensätze hinübergespielt wurde, die in fortschreitendem Mass eine allgemeine europäische Bedeutung gewannen, derjenigen, die aus der französischen Expansionspolitik jener Tage entsprangen, in deren Dienste sich vollends Papst Benedikt XII. mit seinem Tun und Denken gestellt hatte, und später derjenigen, die aus dem schweren Konflikt zwischen Frankreich und England hervorgingen, wobei dann der Papst seine schärfsten Mittel gegen den Gegner König Philipps von Frankreich ins Feld führte, während der Kaiser und zahlreiche deutsche Fürsten, um sich des kombinierten Angriffs zu erwehren, in das Lager König Eduards von England gedrängt wurden. Eines kam zum andern, um den deutschen Konflikt mit der Kurie — denn um einen solchen, nicht um einen Kampf Ludwigs des Baiern mit der Kurie für seine Person hat es sich damals gehandelt — immer mehr zuzuspitzen. Er wirkte verheerend ein auf das Leben des Volks in allen Richtungen, der Begriff der staatlichen Autorität schien ins Wanken zu kommen, die öffentliche Ordnung schien aufgelöst zu werden, das kirchliche und religiöse Leben in Deutschland in völlige Verwirrung oder zum Stillstand zu geraten. Stets aber wurde der Konflikt unter den Gesichtspunkten der hohen Politik behandelt, nicht unter denen, die sich aus den staatlichen und kirchlichen Bedürfnissen des besonderen deutschen Lebens ergaben.

Niemand wird in diesen Verwicklungen und den tatsächlichen Verhältnissen, die sie für Deutschland geschaffen haben, einen Zustand erkennen wollen, der für eine fruchtbare, schöpferische Tätigkeit in hohen und niederen Regionen günstig gewesen wäre. Und doch darf das Bild, das die sich überstürzenden Tatsachen dieser Zeit bieten, nicht so einseitig aufgefasst werden. Trotz der Verwirrung, die damals hereinbrach, begann in den Kreisen des deutschen Volks eine allgemeine Erregung einigend zu wirken, die man nicht anstehen darf eine gemeinsame Erhebung zum nationalen Gedanken zu nennen. Es war eine seltene Erscheinung, die hier in die Wirklichkeit eintrat. Man hatte sie früher nicht annähernd in solcher Stärke erlebt, es rannen lange Zeiten dahin, bis sie wieder in ähnlicher Weise begegnete. Die ausgesprochene Vaterlandsliebe, ein kraftvoll ausgeprägtes nationales Selbstbewusstsein begann sich zu regen, dem Träger der deutschen und der kaiserlichen Krone sich zur Verfügung zu stellen und seine Sache mit der der Gesammtheit so fest zu verknüpfen, dass, wie es schien, diese Verbindung nicht wieder aufgelöst werden konnte. Nicht blos in den Kreisen der hohen Fürsten von Deutschland gelangte ein derartiges Bewusstsein zum Ausdruck, es erfasste, durchtränkte auch die mittleren Schichten des Volks, nicht nur die der Laien, auch die der Kirche und der Geistlichkeit, vor allem die des Bürgertums in den Städten, desjenigen Elements, das mehr als ein andres das fruchtbare Schaffen, die nationale Arbeit in geistiger und

materieller Richtung vertrat und weiter führte. Unschätzbar ist für den, der eine Vorstellung von jener Bewegung gewinnen will, die Stimme, die sich damals, i. J. 1338, bei der Zuspitzung des Konflikts, aus den geistlich-kirchlichen Kreisen von Deutschland erhob, um heftig und bitter gegen die Kurie, die Prozesse Papst Johanns XXII. wider den Kaiser und gegen Papst Benedikt XII. wegen der Fortsetzung dieser Prozesse Klage zu führen, im Interesse der schwer geschädigten deutschen Kirche, unter Betonung ihrer Ergebenheit gegenüber der allgemeinen Kirche, aber auch ihres besonderen Deutschtums, mit der Perspektive, dass die kirchliche Abtrennung Deutschlands unter den gegebenen Verhältnissen bevorstehe, nach den gemachten Erfahrungen seine Notwendigkeit geworden. Gewiss ist der Ruf Konrads von Megenberg, der hier die Sache Ludwigs und seiner eigenen Sphären vertrat, ehe er, wie später geschah, ins gegnerische Lager hinüberlief, in seinem „Planctus ecclesie in Germaniam"[1]) hitzig, leidenschaftlich ausgestossen, wie im Kampfe geschieht, nicht frei von Uebertreibungen; gewiss wird der Urheber dieser Anklagen, wenn er sie in seiner Streitschrift zweimal an die Kurie übermittelte, in der Erwartung Eindruck zu machen, als Phantast und Ideologe gekennzeichnet. Allein von hohem Wert bleibt trotzdem diese Aeusserung, weil sie aus den Kämpfen des Tages heraus eine Stimmung, eine Gesinnung wiederspiegelt, die in weiten Kreisen des Volks, ich wiederhole, namentlich auch in den geistlich-kirchlichen, damals Wurzel geschlagen hatte. Auch das ist hierbei nicht zu übersehen, dass derselbe Konrad von Megenberg zu dem Manne, der zuerst auf der Basis der Beschlüsse von Rense das deutsche Staatsrecht wissenschaftlich zu formulieren versuchte, zu Lupold von Bebenburg[2]) in Würzburg in einem freundschaftlichen Verhältnis gestanden hat, es versteht sich, vor seiner Apostasie. So begegnen sich hier Wissenschaft und Politik, verfassungsgeschichtliche Forschung und Publizistik auf derselben Linie. Für die stark und scharf ausgeprägte königstreue und deutsche Gesinnung des Bürgertums in den Städten, die so oft für die Sache des Kaisers und Reichs sich in die Schanze geschlagen hat, brauchen dieses Orts Beispiele nicht angeführt zu werden; die Tatsachen sind allen bekannt, die die Entwicklung in jenen Jahren ins Auge gefasst haben[3]).

---

1) H. Grauert hat sich das Verdienst erworben diesen Planctus, der den sonst als extremen papalistischen Theoretiker bekannten Konrad von Megenberg von einer ganz neuen Seite zeigt, nach der Pariser Handschrift, die ihn überliefert, durch eine eingehende Inhaltsanzeige der Forschung zugänglich gemacht zu haben, Histor. Jahrbuch d. Görres-Ges. Bd. 22 (1901), S. 635 ff. Die in Aussicht gestellte vollständige Veröffentlichung wäre erwünscht. Vgl. auch Schwalm im Neuen Archiv d. Ges. f. ält. D. Geschichtskunde Bd. 27, S. 6. Ueber Konr. v. Meg. als Chronisten vgl. Leidinger in der Festgabe für K. Th. v. Heigel S. 160 ff. und in den Quellen und Erörterungen zur bayer. und deutschen Geschichte, neue Folge, Bd. 1, S. LIV.

2) Recht anfechtbar sind die neuesten Ausführungen über Lupold v. B. von Günter im Hist. Jahrb. der Görres-Ges. Bd. 24 (1903), S. 2 und 3, die nur sein Klagelied, nicht aber seine staatsrechtliche Schrift ins Auge gefasst haben. Die Gegenwart sei ihm als eine neue Zeit zum Bewusstsein gekommen und zwar als Décadence! Sollte das ein Lupold v. B. sein?

3) Eine nicht einmal annähernd befriedigende Darstellung dieses Gegenstands, der eine

Alles in allem: jenes Bild, dessen vorher gedacht wurde, weist doch auch eine Kehrseite auf, und wer wollte leugnen, dass sie in hellen und satten Farben erscheint, deren man sich in Wahrheit erfreuen darf.

Was aber wurde bei alledem gewonnen, was hat der Kaiser erreicht als Repräsentant des König- und Kaisertums und seiner Nation?

Was alle seine Verhandlungen mit der Kurie, einem Johann XXII. und Benedikt XII., seine Missionen nach Avignon, z. T. durch vertraute geistliche, z. T. durch weltliche fürstliche Herren und Räte, seine angebotenen Kapitulationen vor der vereinigten päpstlich-französischen Macht, bis an die äusserste Grenze des möglichen, ja über sie hinaus, zu Wege gebracht, welche Lage für ihn und die Deutschen durch all dies geschaffen, erfahren wir wieder von Konrad von Megenberg in der prägnantesten Form. Mehr als einmal bezeichnet er in seinem „Planctus" den Kaiser, den er jetzt noch verehrt, in dem er die Verkörperung der deutschen Gefühle und berechtigten Forderungen erblickt, als einen Herrscher, der um sein Recht betteln geht, „juris mendicus" [1]). Wie er die Zustände Deutschlands infolge dessen auffasst, liegt auf der Hand.

In der Tat kam man über das Bitten, das dort nicht zu scharf als ein Betteln bezeichnet ist, nicht hinaus, vornehmlich weil jederzeit mit der Vertretung des Rechts das demütigste Gesuch um die Wiederaufnahme des gebannten Kaisers in den Schoss der Kirche, die Rekonziliation, untrennbar verknüpft wurde. An diesem Punkte konnte die Zurückweisung immer wieder einsetzen und die Rekonziliationsfrage war selbst zu einer rein politischen Frage gemacht worden, an der der König von Frankreich keinen geringeren Anteil besass als das Oberhaupt der christlichen Kirche. Es kam so weit, dass der König, nachdem wieder einmal der Kaiser die Erklärung abgegeben hatte sich den weitest gehenden Bedingungen fügen zu wollen, dem Papst die Verschiebung oder Verhinderung der Wiederaufnahme zur Pflicht machte, im Frühjahr 1337 [2]). Angesichts dessen konnte, durfte das System der Bitten schwerlich fortgesetzt werden, wenn man zu einem praktischen Erfolg und zu einer Klärung der Lage gelangen wollte. Dennoch ist es fortgesetzt worden, aus Gründen, die in diesem Zusammenhang nicht zu berücksichtigen sind.

Wie unterscheidet sich nun so ganz von einem solchen Verfahren die Tat, wie man sie nennen muss, zu der sich die Kurfürsten ihrerseits i. J. 1338 entschlossen, zum Ausdruck gebracht im Kurverein, im Weistum von Rense und in ihrer Erklärung für den Kaiser, ebenfalls aus Rense,

---

ganz andre Behandlung verdiente, hat neuerdings Knöpfler in seiner Abhandlung über K. Ludwig d. B. und die Reichsstädte in Schwaben, Elsass und am Oberrhein mit besonderer Berücksichtigung der städtischen Anteilnahme an des Kaisers Kampf mit der Kurie geliefert, Forschungen z. Gesch. Baierns, herausg. von Reinhardstöttner, Bd. 11, Heft 1 u. 2 (1903).

1) Bei Grauert a. a. O. S. 645, 650 u. ö.

2) S. Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs d. Baiern n. 1876 im Eingang, zusammengehalten mit n. 1841 ff.

ergänzt durch die Beschlüsse auf den grossen Reichs- und Hoftagen in Frankfurt und Koblenz. Kein Bitten mehr oder Betteln um das Recht, um mit jenem Publizisten zu reden, sondern eine klare, selbständige Feststellung des bestehenden Rechts, ein Rechtsurteil, gültig, verbindlich für jedermann unter Ausschluss jedes Anfechtungs- oder Einspruchsrechts, vor allem nicht mehr Gnade, sondern Recht — das ist der allgemeine Sinn dieser kurfürstlichen Aeusserungen. Indem sie vom bisherigen System abwichen, schufen sie ein Novum. Als solches müssen diese Aeusserungen in Verbindung mit einander erkannt werden.

Versuchen wir uns hierüber volle Klarheit zu verschaffen durch die Untersuchung im einzelnen, die hier einsetzt. Keines der genau abgemessenen Worte in den kurfürstlichen Willenserklärungen wird dabei übergangen werden dürfen; einem jeden war ein bestimmter Platz angewiesen.

Was die Kurfürsten gewollt, haben sie zunächst, in authentischer Form, in dem Dokument[1]) ausgesprochen, das als die Bundes-, die Vereinsurkunde bezeichnet werden muss, einem der wichtigsten Dokumente des älteren deutschen Staats- und Verfassungsrechts. Ausgestellt ist sie in Rense, am linken Rheinufer, in der Nähe der Grenzen der drei geistlichen Kurfürstentümer und des kurpfälzischen Landes, wo die massgebenden Persönlichkeiten sich leicht zusammenfinden konnten und sich deshalb in Reichsangelegenheiten zu begegnen pflegten, am Donnerstag nach dem S. Margarethentage 1338, mithin am 16. Juli. Sie ist unzweifelhaft echt, ganz einwandfrei. In zahlreichen Originalen liegt sie vor[2]), die z. T. von der Gesammtheit der beteiligten Kurfürsten, z. T. von den einzelnen zum Austausch unter einander ausgestellt sind, mit ihren Siegeln versehen.

Die Tragweite der beurkundeten Vereinbarungen ergiebt sich aus den Verlautbarungen im einzelnen.

---

1) Zuletzt bei Altmann und Bernheim, Ausgew. Urkunden zur Erläuterung der Verfassungsgesch. Deutschlands im Mittelalter, 2. Aufl., n. 24. Ich beziehe mich auf diesen Abdruck, weil er am leichtesten zugänglich ist.

2) Angeführt bei Müller a. a. O. 2, S. 66 Anm. 3. Dazu Ausfertigungen von Trier und von Mainz im Düsseldorfer Archiv, Lacomblet, Urk. z. Gesch. d. Niederrheins Bd. 3, S. 264 Anm., von Brandenburg bei Riedel, Cod. dipl. Brandenb. II, 2, n. 740, denen sich die des Bischofs Johann von Utrecht, erwähnt bei Lacomblet a. a. O., anreiht, also eine Beitrittserklärung von einem andern Reichsfürsten nach kurfürstlichem Muster. Dass der Text der kurfürstlichen Ausfertigungen selbst, die Gesammturkunde wie die einzelnen Erklärungen, deutsch abgefasst waren, wird durch die zahlreichen Originale selbst bewiesen; die Ausführungen von Weiland im Neuen Archiv d. Ges. f. ält. D. Geschichtskunde Bd. 18, S. 329 ff. waren eigentlich gegenstandslos. Dass Nicolaus Minorita seiner Aktensammlung eine lateinische Fassung eingereiht hat, vgl. Böhmer-Huber, Fontes rer.

Von vornherein wird zu verstehen gegeben, dass die namentlich aufgeführten Kurfürsten, ohne den von Böhmen, vollzählig sich zur Erledigung einer wichtigen Reichsangelegenheit durch einen gemeinsamen Rechtsakt zusammengetan haben, so einhellig, dass darüber die noch offene Frage, wer eigentlich von den vier Pfalz-Baiern, die hier mit handelnd auftreten, der Träger der pfälzischen Kurstimme sei, noch hat bei Seite geschoben werden können. In der Erwägung — so ist der Gedankengang im Eingang der Urkunde —, dass die Ehre, die Rechte und das Gut des Reichs, d. h. das Reichsgebiet, demzufolge auch die Rechte und Freiheiten der Kurfürsten, die aus dem geschriebenen und dem auf der Gewohnheit beruhenden Reichsrecht abgeleitet sind, zu dieser Zeit, aber nicht in diesem Augenblick allein, sondern schon seit einer Weile, Angriffen, Beeinträchtigungen und Benachteiligungen ausgesetzt sind, haben sie sich zur Beschützung, Beschirmung und Vertretung alles dessen entschlossen, was das allgemeine Interesse, und zwar im weitesten Sinn, also das Kaisertum mit inbegriffen („nutz der gemeinen christenheit") [1], das des Reichs und ihr eigenes verlangt, letzteres mit Beziehung auf ihr Wahlrecht, aber auch auf die sonstigen Befugnisse, die ihnen gewohnheitsrechtlich von Reichswegen seit alters zustehen [2]. Mit andern Worten: das Recht, das hier in den Mittelpunkt gestellt ist, bildet einen Bestandteil des Reichsrechts, dessen Ausfluss es ist; wird das ganze, das ursprüngliche, geschädigt, so leidet darunter auch das abgeleitete, der Teil dieses ganzen; es erwächst daraus nicht blos das Recht, sondern auch die Verpflichtung für sie nicht blos in Wahrnehmung der eigenen Interessen zu handeln, sondern als die berufenen Repräsentanten des Reichsrechts, des Reichs, des Gemeinwohls im weitesten Umfang. Diese Handlung nun, so wird weiter stipuliert, besteht nicht blos in einem Meinungsaustausch, einer Verabredung und Verständigung im allgemeinen, die vom Ermessen des einzelnen in Zukunft abhängig bleibt, sie wird vielmehr auf den staatsrechtlichen und politischen Begriff des Bundesvertrags, der Einung gestellt [3], der Art, dass diese Einung gemäss dem Vertrag jedem Bundesgenossen einen Zwang auferlegt, ihn mit den

---

Germ. Bd. 4, S. 606, erklärt sich daraus, dass er sich bei seiner Arbeit überhaupt der lateinischen Sprache bedient hat, sodann aus dem Umstande, dass damals sogleich, noch im Juli und August, der deutsche Text der Urkunde ins lateinische übersetzt wurde, um als Formular für Beitrittserklärungen andern Reichsständen vorgelegt zu werden, wie denn in der Tat solche Erklärungen dieses Formular benutzt haben, ausserdem zur Mitteilung nach aussen, worüber später. Die Uebersetzung war also nicht eine private, sondern eine amtliche, hergestellt in den Kanzleien der Kurfürsten oder des Kaisers. Die Bemerkung bei Altmann und Bernheim a. a. O., der lateinische Text sei ein späteres Machwerk, ist mithin falsch.

1) Der technische Ausdruck für Kaiserreich, Kaisergewalt und Kaisermacht über die Grenzen des engeren deutschen Reichs hinaus. Sehr wichtig für den Standpunkt der Kurfürsten und die späteren Willenserklärungen.

2) Die Mitregierung durch Willebriefe usw. ist hier gemeint.

3) Nicht nur „einmuetlichen überkhomen", sondern „han uns des vereint" mit den nachfolgenden Bestimmungen.

Machtmitteln, die er besitzt, für die angegebenen Zwecke des Bundes verpflichtet, nicht für seine eigene Person allein, sondern auch für die Nachfolger in der Kurwürde, nicht nur für den Augenblick, auch für die Zukunft. So zeigt sich uns hier mit voller Deutlichkeit, wie die Kurfürsten durch diesen Akt zu einem geschlossenen Kolleg mit bestimmten Rechten und Pflichten gegenüber dem Reichsganzen als selbständiges Reichsorgan zusammengefasst werden, wofür die Abwesenheit des Böhmen wegen der gegebenen Zeitverhältnisse nicht hinderlich ist, und dass das Mittel zu einem solchen Zusammenschluss der Kurverein ist. Ein solcher wird hier zum ersten Mal geschlossen, ein Kurverein im vollen Sinn des Worts, wie er später öfter unter wechselnden Verhältnissen und mit veränderten Zielen, dem Wesen nach aber immer in derselben Weise wieder hervorgetreten ist[1]). Schon hier muss man heranziehen, was unsre Urkunde über die Organisation dieses neuen, geschlossenen Kollegs aussagt; wenigstens die Grundzüge sind gegeben. Es soll nach diesem Vertrage auf dem Prinzip voller und unerschütterlicher Solidarität beruhen, weil nur auf diesem Wege die Ehre d. h. das Sonderrecht und die eidliche Verpflichtung der Kurfürsten gewahrt werden kann, trotz allen Rechtsmitteln irgend welcher Art, mit der Einstellung von Land und Leuten und Macht jedes einzelnen der Bundesgenossen für die Dienste des andern und ihrer Gesammtheit gegenüber jedermann. Dieses neue Reichsorgan baut sich also als das Ergebnis einer kurfürstlichen Unionspolitik auf einem Solidaritätsvertrag nicht nur zwischen gewissen Personen, sondern zwischen ihnen als Staatsoberhäuptern und ihren Untertanenschaften und Staaten zu Schutz und Trutz auf. Für den Fall aber, erklärt die Urkunde weiter, dass in diesem auf die Dauer hergestellten solidarischen Kolleg und

---

1) Gegen Erich Brandenburg, Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. XI, S. 66, der das Wesen eines Kurvereins darin findet, dass in ihm Beschlüsse „in geheimer Beratung ohne Wissen oder Beisein des Königs oder seiner Vertreter mit Stimmenmehrheit“ gefasst werden, und dieses Wesen hier nicht findet. Aber jene Kennzeichnung passt nur auf den Fall, dass Kurfürsten Beschlüsse gegen den König fassen, wie beim Bingener Kurverein von 1424, an den Brandenburg allein gedacht hat. Das Wesen eines Kurvereins besteht vielmehr unter allen Umständen darin, dass er zwischen den Kurfürsten, ihnen allein und als Mitgliedern der kurfürstlichen Korporation eingegangen und ihnen gleichmässige Verpflichtungen auferlegt werden, wie er gleichmässige Rechte voraussetzt, während der König und Kaiser unter andern Bedingungen dasteht, nicht Mitglied jener Korporation ist, also auch nicht öffentlich wie jene Mitglied eines Vereins werden kann, der als Kurverein auftritt. Deshalb ist auch in unserm Fall, wo doch eine Deklaration zu Gunsten des Königs nach vorheriger Verständigung mit ihm erfolgte, in der Bundesurkunde des Königs nicht gedacht. Es durfte nicht geschehen, weil hier ein Kurverein beurkundet wurde. Als solchen erklären ihn aber die Aussteller selbst ausdrücklich, „vereint“ ist technisch als „eine Einung schliessen“, nicht blos „vereinbaren“, aufzufassen. Die „Stimmenmehrheit“ ist für die Herstellung eines Kurvereins am Schluss irrelevant; in den Vereinsurkunden wird stets wie hier, wie auch die vorangegangenen Verhandlungen sich abgewickelt haben mögen, von einem einhelligen Beschluss geredet; Mehrheitsentscheid schafft nach der herrschenden Auffassung gegenüber der Aussenwelt einen einhelligen Beschluss. Selbst bei der Königswahl nach ausdrücklich fixiertem Mehrheitsprinzip galt dies als Rechtsgrundsatz, wie die Goldene Bulle II, 4 nachweist.

Bund eine Meinungsverschiedenheit sich zeigt bezüglich des Gegenstands, der den Inhalt der Einung bildet (Art. 3), also des Reichsrechts und der Erhaltung seiner Integrität, des Wahlrechts und der zugehörigen Oberhauptsfrage, des kurfürstlichen Rechts überhaupt und in allen Beziehungen, und ein Zweifel über die Auslegung dieses Rechts und seine Anwendung in den einzelnen Fragen der politischen Praxis entsteht, soll beides („zweung oder zwevol“) aufgehoben werden durch einhellige Verständigung zwischen der Gesammtheit der Genossen oder durch einen Spruch der Mehrheit, dem zwingende Kraft beiwohnt. Mithin ist das Recht der Schiedsgerichtsbarkeit in hohen politischen und staatsrechtlichen Fragen hier vom Kolleg für sich in Anspruch genommen und stabiliert gegenüber seinen Mitgliedern. Der Aufbau und der Bestand dieser Einung wird dadurch gefestigt, dass ihre Angehörigen in ihrer Gesammtheit jedes Rechtsmittel, das gegen sie in Bewegung gesetzt werden könnte, für nichtig erklären, jeden Punkt dieser Verpflichtungen in feierlichster Form beschwören bei Strafe für Ehrlosigkeit, Treulosigkeit und Meineidigkeit, und darüber hinaus dadurch weiter gesichert, dass der Anschluss andrer, nichtkurfürstlicher Reichsstände unter denselben Bedingungen in Aussicht genommen wird[1]) (Art. 2); auch der des hier unvertretenen Kurfürsten und Königs von Böhmen mochte unter solchem Gesichtspunkt vielleicht einmal erfolgen. Fragt man endlich, gegen welche Angriffe, Beeinträchtigungen und Benachteiligungen der Rechte, gegen wen etwa die ganze rechtskräftige Einung eine feste Schutzwehr hat aufrichten wollen, so giebt auch darauf die Bundesurkunde eine runde Antwort. Sie sagt: gegen jedermann, keinen ausgenommen, ohne Rücksicht auf das Bannrecht irgend einer Art oder irgend einer Person. Man ist bisher geneigt gewesen die römische Kurie als die unmittelbare und alleinige Adresse für diese Erklärung zu betrachten, insbesondere mit ihren Ansprüchen, die in den Prozessen Papst Johanns XXII. erhoben waren und noch weiter erhoben wurden, ja auch mit ihrer ganzen Theorie von der Verleihung des Wahlrechts an die Kurfürsten durch die Päpste[2]). Gewiss ist alles dies hier gemeint, aber noch viel mehr. Mit Entschiedenheit muss betont werden, dass die Zweckbestimmung des Vertrags nicht so eng und einseitig gewesen ist. Ein Teil der Artikel des Vertrags passt überhaupt nicht zu jener Adresse. Ein andrer wieder, der, der die Gefährdung der Integrität des Reichsgebiets berührt, hat unzweifelhaft die Aspirationen des französischen Königtums auf Teile des Reichs im Auge, auf Arelat und Cambrai, nach denen man von dort aus die Hand seit Jahren ausgestreckt hatte, nicht ohne Einverständnis mit diesem oder jenem Fürsten im Reich. Unverkennbar ist es, dass eben auch solche Zettelungen zwischen Reichsangehörigen und dem Auslande getroffen werden sollten, die sich erst kürzlich hervorgewagt hatten und neuer-

1) Bekannt geworden sind Beitrittserklärungen vom Bischof Johann von Utrecht, vgl. oben S. 12 Anm. 2, von der Reichsabtei Ellwangen bei Scheidt, Bibl. histor. Gotting. 1, S. 246, und den elsässischen Städten Kolmar, Hagenau, Schlettstadt, Ehenheim, Rossheim, Mühlhausen, Kaisersberg, Münster und Türkheim bei Müller a. a. O. S. 357. Andre ruhen wohl noch in den Archiven.

2) Letzteres bei Müller a. a. O. S. 65 Anm. 3.

dings zum Problem des sog. Verzichts Kaiser Ludwigs auf das Reich[1]) verdichtet hatten. Aber auch die Unklarheiten innerhalb des Reichs selbst, die das dürftige geschriebene Reichsrecht immer von neuem aufkommen liess, und die Unsicherheit, die im Staatsleben daraus entsprang, haben ohne jede Frage den Anstoss zu diesen Festsetzungen gegeben, ich möchte sagen, die Schattenhaftigkeit der Stellung der Kurfürsten und des Kurfürstentums zum König und Kaiser, zu den übrigen Reichsständen, inmitten des ganzen Gefüges der Reichsverfassung, die ihre Stellung noch immer nicht genau präzisiert hatte. Alles zusammen, das letztere zumeist, wie das deutlich aus den knappen Sätzen der Urkunde hervorklingt, hat die Gedanken der Kurfürsten bei der Stiftung dieser Einung geleitet.

Nur, wenn man sich diese Vorstellung von ihr bildet, gelangt man, den Tatsachen gemäss, zu einer umfassenden und eindringlichen Anschauung über den Kurverein, seine Absichten und seine Bestimmungen. Dann erscheint keine von diesen mehr vieldeutig oder in ihrer Allgemeinheit verschwommen, wie man gemeint hat, oder gar als eine politische Finte, wie anderwärts gesagt worden ist[2]). Sie ist im Gegenteil klar und bestimmt, unzweideutig, offenherzig und ehrlich. Ganz unumwunden giebt sie selbst zu verstehen, dass sie gegenüber den Tatsachen, die ihr vorgeschwebt haben, des Willens ist, die Linien für die rechtliche und staatsrechtliche Existenz des Kurfürstentums endlich nach allen Seiten hin festzulegen, die bestehenden Zweifel für die Folgezeit aus dem Wege zu räumen, die Grundrechte des Kurfürstentums, die im Kolleg gemeinsam wahrgenommen werden sollen, zu fixieren.

Hieraus erklärt sich nunmehr ganz die Natur des Akts und seiner Beurkundung. Nicht mehr und nicht weniger liegt hier vor als eine der in jener Periode deutscher Geschichte üblichen Rechtssentenzen, eine rechtsgültige und Recht schaffende Aussage über ein bestehendes Gewohnheitsrecht, ein abstraktes Rechtsurteil, ein Weistum. So darf man mit Fug die Rechtshandlung, die der Einung zu Grunde liegt, und deren Beurkundung unbedenklich und direkt als ein Weistum über das Kurfürstentum im Reich bezeichnen. In der Tat ein Novum auf dem Gebiet des Reichsstaatslebens.

Behält man dieses im Auge, so wird auch erst verständlich, weshalb kein einzelnes konkretes Ereignis, kein Name einer einzelnen bestimmten Persönlichkeit in der Urkunde genannt ist. Der Kaiser und der Papst, der König von Frankreich und der von Böhmen, der Herzog von Nieder-Baiern und andre sind mit Stillschweigen übergangen, ebenso die Prozesse Papst Johanns XXII., die Attacken auf das Reichsland und vieles andre, woran man damals gedacht hat, aber sie alle konnten in Zukunft einmal in den Kreis dieser Stipulationen einbezogen, auf sie alle konnten, wenn es erforderlich war, die hier festgelegten Grundsätze angewendet werden. Hier galt es Rechte prinzipieller Art zu nor-

---

1) Hierüber zuletzt Ernst Vogt, Die Reichspolitik des Erzbischofs Balduin von Trier 1328—1334 (1901), S. 60 ff. Knöpfler, der a. a. O. die Frage auch berührt, hat Vogts Ausführungen übersehen.

2) Bei Müller a. a. O. S. 66.

mieren, auf dem Wege des Gewohnheitsrechts das unzureichende geschriebene Reichsrecht durch einen neuen Rechtsspruch weiterzubilden.

Die praktischen Konsequenzen für das staatsrechtliche und politische Leben und dessen Verwicklungen aus diesem Weistum zu ziehen sollte eine andre Sache sein.

Man begab sich aber sofort, im engsten Zusammenhang mit dem vorangegangenen, daran, die nächsten, wichtigsten Konsequenzen zu ziehen. Man ging sogleich einen Schritt weiter, man schuf ein neues Ereignis. Es ist darum merkwürdig, weil es den springenden Punkt im gegenwärtigen Kampf fest anpackt, unmittelbar auf das Schlachtfeld hinaustritt und zugleich sich die Aufgabe stellt die Basis des deutschen Königs- und Kaiserrechts für die späteren Zeiten, über den Augenblick hinaus, selbständig sicher zu stellen, ausreichende Garantien für dessen Zukunft zu schaffen, wie sie denn in der Tat danach in der Goldenen Bulle Karls IV. auf Grund dessen gegeben worden sind, und den diametral entgegengesetzten Lehren und Theorien, die seit langem von der römischen Kurie zur Anwendung gebracht worden waren, von deutscher Seite her endgültig den Abschied zu geben. Man ermisst die Bedeutung eines solchen Schritts, der von den Urhebern mit vollem Bedacht getan worden ist, indem man sich der bisherigen Praxis bei den deutschen Königswahlen seit dem Ausgang des Interregnums erinnert im Anschluss an die herrschenden Theorien in den Sphären des apostolischen Stuhls.

Der Niederschlag dessen, was die in Rense versammelten Kurfürsten nach ihrem Weistum über das Kurfürstentum als Rechtsnorm für das deutsche Königtum und das Kaisertum haben hinsetzen und anerkennen lassen wollen, ist in dem Dokument zu finden, das seit langer Zeit unter dem Namen des Weistums von Rense bekannt ist. Ich meine, dass man sich aber nicht darauf beschränken darf es ein Weistum über die Königswahl zu nennen[1]). Fasst man es seiner eigentlichen und vollen Form nach auf, so wird man es vielmehr als ein Weistum über die königlichen und kaiserlichen Regierungsrechte auf Grund der Tätigung der Wahl durch die Kurfürsten des Reichs charakterisieren. So allein dringt man bis zum Kern der Sentenz vor.

Die Weistums-Urkunde hat sich, wie es scheint, im Original nicht mehr erhalten. Als Notariatsinstrument gefasst[2]), entsprechend dem damaligen Gebrauch bei solchen Gelegenheiten, ist sie nur in einer Abschrift überliefert, nach der Ficker sie in seiner Abhandlung über den Kurverein veröffentlicht hat[3]).

---

1) Wie bei Altmann und Bernheim a. a. O. S. 43.

2) Selbstverständlich lateinisch nach dem Gebrauch.

3) Wiener Sitzungsberichte a. a. O. S. 703 ff. (vergl. Böhmer-Huber, Fontes rer. Germ. Bd. 4, S. 606), hiernach wiederholt bei Altmann und Bernheim a. a. O. n. 25. Selbstverständlich sind die

Die Abschrift findet sich in einer Handschrift der Vatikanischen Bibliothek aus dem 14./15. Jahrhundert, einer unter dem Namen des Nicolaus Minorita bekannten Aktensammlung zur Geschichte des Armutsstreits unter P. Johann XXII. und K. Ludwig d. B.[1]). Obwohl die Urkunde diesen Streit über die Armut Christi gar nicht betrifft, hat der Minorit Nicolaus, der an dem Streit seines Ordens lebhaft interessiert war und auch dessen Zusammenhang mit der Opposition gegen die Päpste Johann und Benedikt XII. von Seiten des Kaisers und der Minoriten gekannt hat, eben um deswillen das Dokument in einer Abschrift seiner wertvollen Sammlung eingefügt. Man wird ihm Dank wissen. Liegt es auch nur in dieser Form vor, so wird doch von keiner Stelle her gewagt werden können dies hoch bedeutende Aktenstück in irgend einem Punkt anzufechten. Man muss es als authentisch hinnehmen, obwohl es nicht ganz vollständig ist[2]).

Wir erfahren aus ihm, dass dieselben, wieder namentlich aufgeführten Kurfürsten, die den Kurverein beschworen und beurkundet hatten, an demselben Tage, 16. Juli 1338, unter den Nussbäumen in Rense in gewohnter Weise beisammen gewesen, um Beratung zu halten über die Rechte und Gewohnheiten des Reichs d. h. den Kurverein förmlich zum Abschluss zu bringen, dann aber auch mit andern geistlichen und weltlichen Reichsständen („imperii fideles clerici et laici", später „fideles et vasali imperii") zu verhandeln und ihnen eine Rechtssentenz zur Erteilung des Vollborts zu unterbreiten. Kein Zweifel hiernach, dass diesen Vertretern der Reichsstände der Kurverein nicht blos nach seinem allgemeinen Begriff, sondern auch im Wortlaut der Urkunde mitgeteilt worden ist[3]) — andernfalls hätte die Sentenz in der Luft geschwebt. Kein Zweifel aber auch, dass die dort gegenwärtigen Repräsentanten der Reichsstände nicht zufällig zusammengekommen, sondern eine geraume Weile zuvor mit Angabe des Zwecks nach Rense geladen waren, um in den gewohnten Formen des gerichtlichen Verfahrens den Rechtsspruch oder das Weistum in der Oberhauptsfrage, das ihnen die Kurfürsten vorlegen würden, mit Rechtskraft auszustatten. So war der zweite Schritt, der hier getan werden sollte unter allgemeinerer Beteiligung, wohl vorbereitet, auch er der Willkür nicht überlassen. Die Kurfürsten, so bekunden die bestellten Notare, hatten, wie üblich war bei solchem Verfahren, das Urteil gefunden, nachdem sie unter Eidschwur seinen Inhalt festgestellt hatten, nämlich, so muss ergänzt werden, auf der Basis des Kur-

---

drei ersten Zeilen im Abdruck bei Ficker Eigentum des Abschreibers, nicht Bestandteil des Dokuments.

1) Bibl. apost. Vaticana 4008, vgl. Fontes a. a. O. S. LXIV. Obige berichtigte Zeitansetzung nach Pater Franz Ehrle S. J., Präfekt dieser Bibliothek. Die Pariser Handschrift reicht nicht so weit. Die Arbeit des Nic. Minorita hat Huber, Fontes a. a. O., allzu sehr unterschätzt.

2) Nic. Minorita hat die Namen der drei öffentlichen Notare, selbstverständlich auch die Notariatszeichen weggelassen.

3) So auch Müller a. a. O. S. 66. Aber der Austausch der Vertragsurkunden der Kurfürsten unter einander ist schwerlich schon hier vor sich gegangen, wie Müller meint, sicherlich viel später. Man denke allein an die erforderliche Kanzleiarbeit.

vereins, und gaben es aus („diffinitive dixerunt, judicaverunt et diffiniendo pronunciaverunt“ [1]), damit die übrigen gegenwärtigen Herren als Gerichtsversammlung zustimmen könnten. Auch dies ist, wie bezeugt wird, geschehen: jeder einzelne von ihnen wiederholt unter Eidschwur den Rechtssatz in buchstäblichem oder freierem Anschluss an die vorgelegte Formel und damit hat die Gesammtheit das Weistum von sich aus einhellig bestätigt. Wir müssen hinzufügen, dass damit auch der Kurverein den Beifall der Versammlung gefunden hatte, denn die Vertragsurkunde war ja zur Weitergabe und zur Werbung um Beitritt bei den andern Reichsständen bestimmt.

Der Inhalt der Sentenz ging aber dahin [2]: nach dem geschriebenen Recht und dem alten Gewohnheitsrecht im Imperium bedarf der, der von den Kurfürsten des Imperiums oder ihrer Mehrzahl, auch wenn sie zu einer Doppelwahl auseinandergehen, zu einem römischen König gewählt ist, keiner Nomination, Approbation, Konfirmation, Zustimmung oder Autorisation seitens des apostolischen Stuhls, um die Güter und Rechte des Imperiums zu verwalten („super administratione bonorum et jurium imperii“) — d. h., schärfer ausgedrückt, tatsächlich die Reichsregierung anzutreten, nämlich innerhalb des Reichs im weiteren Sinn („imperium“) — und den Titel eines Königs anzunehmen, und braucht demgemäss der so erwählte um beides willen kein Gesuch an diesen Stuhl zu richten, denn seit unvordenklicher Zeit („a tempore, de cujus principio memoria non existit“) ist es Gewohnheit, Brauch und in Uebung gewesen, dass die von den Kurfürsten des Reichs einhellig oder, wie gesagt, von ihrer Mehrzahl gewählten den königlichen Titel angenommen und die Administration der Güter und Rechte des Imperiums — d. h., wie oben, die faktische Reichsregierung — angetreten haben und von Recht und Gewohnheit wegen dazu befugt gewesen sind und die Befugnis immer gewinnen, ohne dass eine Approbation oder Erlaubnis von Seiten des apostolischen Stuhls üblich gewesen oder erwirkt worden wäre.

Es liegt auf der Hand, was der Sinn dessen ist: das volle Herrscher- und Regierungsrecht des jedesmaligen deutschen Königs fusst schlechthin auf der Wahl durch die Kurfürsten; ihr Wahlrecht und die Ausübung dieses Rechts sind die einzige Rechtsquelle für das Königtum und die königliche Regierungsgewalt eines neuen Reichsoberhaupts. Aber nicht dafür allein, auch der Besitz der kaiserlichen Rechte und die Regierungsgewalt im Kaiserreich wird einzig und allein vermittelst der Wahl durch die Kurfürsten gewonnen, auch er nicht unter irgend einer Beteiligung des apostolischen Stuhls. Die Wahl zum König schliesst also die zum Kaiser in sich [3], die Königswähler sind demnach zugleich Kaiser-

1) Wohl durch einen Vertreter der kurpfälzischen Stimme als den Vorsitzenden im Königsgericht nach altem Brauch.

2) Ich muss auch ihn ausführlich wiedergeben, weil die bisherigen Referate nicht jedem der wichtigen Worte, das für den Sinn der Rechtsauffassung unentbehrlich ist, gerecht geworden sind.

3) Wie man sonst immer vom „Romanorum rex in imperatorem (oder „caesarem“) promovendus“ sprach oder vom „rex Romanorum imperator futurus“; ersteres ist später auch in der Goldenen Bulle fixiert.

wähler, der erwählte König ist eo ipso in Wahrheit Kaiser [1]), wenn er auch noch nicht kraft der Wahl den kaiserlichen Namen empfängt. Denn Königtum und Kaisertum sind dadurch unterschieden von einander, dass die Wahl mit den Rechten auch den Titel eines Königs sofort verleiht, während die Handhabung der realen Kaisergewalt, die ebenfalls aus dieser Wahl resultiert, mit der Führung des kaiserlichen Titels noch nicht verknüpft ist.

Es muss auffallen, dass in diesem grundlegenden Rechtsspruch die ganze Frage der Kaiserkrönung, aber auch die der Königskrönung in Aachen, auf die man sonst immer viel Gewicht gelegt hat, ausgeschaltet ist. Nicht ohne eine bestimmte und direkte Absicht ist das geschehen. Jede Krönung sollte damit vielmehr als das gekennzeichnet werden, wofür sie nach dem hier festgelegten Rechtsstandpunkt fortan allein gelten konnte, als eine weihevolle, feierliche Zeremonie, eine äusserliche Handlung, der man wohl eine hohe Bedeutung zuerkannte, die man keineswegs herabsetzen wollte — man denke nur an die drei geistlichen Kurfürsten, die den Vortritt vor den andern hatten —, die aber nur ein Akzessorium, für die Regierungsgewalt nicht unentbehrlich sein, keinen Rechtsinhalt haben, auch kein Recht, das nicht schon gegeben war, schaffen oder ergänzen sollte. Die rechtswirkende Macht war nach dieser Anschauung beim kurfürstlichen Wahlrecht allein. Man könnte hier vielleicht einen Versuch erblicken wollen die Herrschergewalt von der kirchlich-geistlichen Mystik, die sie in so reichem Masse umgab, zu befreien, sie zu säkularisieren, wenn so gesagt werden darf. Indess würde man damit den Kurfürsten gewiss nicht gerecht werden. In Wahrheit ist für sie der Angelpunkt gewesen, um den sich alles gedreht hat, die Ursprünglichkeit, Selbständigkeit und Vollständigkeit ihres eigenen Wahlrechts und damit die Selbständigkeit, Vollständigkeit und Unabhängigkeit derjenigen Gewalt, die sie durch dieses Recht auf den erwählten als ihren Mandatar übertragen [2]), und zwar in allen Beziehungen; eines weiteren bedarf es unter keinen Umständen mehr für die Rechtsgültigkeit.

Dies muss als der eigentliche Kern der Anschauung und der Absichten der Kurfürsten betrachtet werden. Gewiss war es ihnen auch darum zu tun ihr Gesammtbewusstsein endlich einmal kräftig zum Ausdruck zu bringen [3]); der Abschluss des Kurvereins liefert dafür den bündigsten Beweis. Aber noch mehr bedeutete es für sie, für das Gemeinwohl, dessen Pflege sie nach ihrer eigenen feierlichen Verkündigung sich zum Ziel gesetzt hatten, und für die Rechtsüber-

---

1) In einem andern Zusammenhang, auf den wir später zurückzukommen haben, wird das mit den Worten: „ex electione verus imperator et rex" ausgedrückt. Nicht unerwähnt darf hier bleiben, dass auch Lupold von Bebenburg, der in seinem Traktat De juribus regni et imperii Romani eine Erläuterung zu den Beschlüssen von Rense gab, sich cap. VII dahin ausgesprochen hat: „sic ex consequenti etiam hodie . . eo ipso, quod, quis est rex, statim est imperator", Ausgabe von Schardius S. 183 u. ö.

2) Diesem Gesichtspunkt folgt bekanntlich auch Lupold von Bebenburg, indem er die Kurfürsten ihrerseits als Repräsentanten des Reichsvolks und des Reichs gelten lässt.

3) So Lindner, Deutsche Gesch. unter den Habsburgern und Luxemburgern Bd. 1, S. 441.

zeugung, die nunmehr allein in Deutschland zur Geltung gebracht werden sollte, das Wahlrecht und das Herrscherrecht auf die eigenen Füsse zu stellen, es der Einwirkung seitens der römischen Kurie zu entziehen.

Erst durch diesen Akt im Drama von Rense ist solches erreicht, nicht schon durch den ersten, den Kurverein, wie gewöhnlich gemeint wird. Der Fortschritt in der Handlung beruht darauf, dass der Kreis der handelnden Personen sich erweitert und die gegenwärtigen Vertreter der übrigen Reichsstände neben der engen, wenn auch mächtigen Gruppe der Kurfürsten für diese gerichtliche Sentenz in der Oberhauptsfrage die Verantwortung gegenüber dem Reich mit übernommen haben. So war den Forderungen des Rechts Genüge geschehen. Es versteht sich von selbst, dass man den andern diese Sentenz und die Rechtsüberzeugung, die sie enthielt, nicht wortlos aufgenötigt hat. Unser Dokument redet selbst, so kurz es auch ist, von Verhandlungen, die mit ihnen geführt worden sind. Kein Zweifel, dass man dabei alle erforderlichen Belehrungen und Erläuterungen über die Sachlage, die Rechtsfrage, die Bedürfnisse für die staatsrechtliche und politische Situation, m. a. W. eine ausreichende sachgemässe Begründung für den Rechtsspruch von kurfürstlicher Seite mündlich hinzugefügt hat.

Wie aber verhielt sich die geschichtliche und staatsrechtliche Anschauung, die im Weistum niedergelegt war, zu den sonstigen Theorien über das Wahlrecht der Kurfürsten und dessen Beziehungen zum König- und Kaisertum? Unter dem Gesichtspunkt der kurialen Theorien konnte man hier gewiss nur eine unzweideutige Auflehnung, eine offene und entschiedene Kriegserklärung gegen das bisherige System herausfinden. Denn es galt dort, wie man weiss, für ausgemacht, dass die Kurfürsten ihr Wahlrecht päpstlicher Verleihung verdankten und dass den Inhabern des päpstlichen Stuhls das Recht zustehe den gewählten König einer Prüfung zu unterziehen, daraufhin ihm die Approbation und Bestätigung zu erteilen oder aber zu versagen und die kaiserliche Würde von sich aus zu vergeben. Das war die Doktrin, die in scharfen Zügen Papst Innocenz III. in seiner berühmten Bulle „Venerabilem“, die auch in das kanonische Recht übergegangen war, formuliert, etwa 100 Jahre danach Papst Bonifaz VIII. noch schärfer ausgeprägt hatte, die, wie es schien, die allein gültige werden sollte. Zu ihr stand allerdings der Inhalt des Weistums in einem gewollten schroffen Gegensatz, wie wir gesehen haben, auch dadurch, dass es die Entstehung des hier fixierten Rechts auf einen uranfänglichen Zustand zurückführte („de cujus principio memoria non existit“), also mit Absicht und vollem Bewusstsein in eine gegnerische Stellung eintrat und ebenso jede Mitwirkung der päpstlichen Gewalt in Beziehung auf das Recht weit zurückwies. Wahrlich nicht nur ein Novum, sondern eine Tat, die den Schleier zerriss.

Konnte man sich aber dabei mit Recht auf wirkliche Vorgänge berufen? Hatten nicht vielmehr auch Kurfürsten in früherer Zeit die päpstliche Theorie anerkannt und nach ihr gehandelt? Noch bei der Wahl Graf Rudolfs von Habsburg zum deutschen König und zukünftigen Kaiser — um bei den Ereignissen nach der Periode des Interregnums zu bleiben — hatten sie mit ihr nicht völlig

gebrochen. Nach getätigter Wahl hatten die Kurfürsten dem Papst eine Wahlanzeige zugesandt, in der sie, wie der jüngste Biograph König Rudolfs ausführt[1]), den Anspruch der Päpste auf eine Approbation zwar nicht direkt anerkannten, immerhin ihm aber doch entgegenkamen; die Frage wurde gewissermassen in der Schwebe gelassen. Hiernach verschoben sich die Verhältnisse[2]). Bei der Wahl Graf Adolfs von Nassau ward das ganze strittige Gebiet überhaupt nicht betreten, die Vakanz auf dem päpstlichen Stuhl kam dem zustatten; auch ohne die Approbation, die Papst Bonifaz VIII. als sein Recht beanspruchte, blieb Adolf deutscher König. Nachdem sie dann Herzog Albrecht von Oestreich, Rudolfs Sohn, zum König erwählt, unterliessen es die Kurfürsten den Papst um eine Approbation anzugehen. Einen Schritt weiter ist man gegangen bei der Wahl des Grafen Heinrich von Luxemburg im J. 1308. Er gewinnt dadurch Bedeutung, dass die Königswähler jetzt nicht mehr die für sie, das Reich und den erwählten kritische Frage umgehen, sondern in einem für sie selbst und den König günstigen Sinn lösen. Denn in der Wahlanzeige wurde dem Papst gemeldet, dass die Kurfürsten selbst in ihrer Gesammtheit den Grafen einhellig nominiert und seine Wahl approbiert hätten[3]), wie sie sich mit Absicht technisch ausdrücken; mithin wird in ihrem Schreiben, da Nomination und Approbation Sache der Wähler gewesen und bereits erledigt worden sind, der Papst nicht mehr um eine Bestätigung, sondern allein um die Konsekration d. h. die Kaiserkrönung ersucht; sie allein bildet hiernach eine Befugnis des Papsts bei solcher Gelegenheit. Man bemerkt die Veränderung im Verhalten der deutschen Kurfürsten zu den Anschauungen der Kurie und kann sich der Wahrnehmung nicht verschliessen, dass es sich dem Standpunkt des Renser Weistums zu nähern beginnt. Genau in derselben Weise ist es bei der Wahl Ludwigs des Baiern i. J. 1314 geschehen. Während allerdings die östreichische Partei, die den Herzog Friedrich auf den Thron erhob, den Papst um die Approbation bat, beschränkte sich diejenige Partei unter den Kurfürsten, die den bairischen Herzog erwählt hatte, auf eine blosse Wahlanzeige genau nach dem Muster von 1308[4]). Auch diesmal wurde dem Papst nur das Recht zugestanden die Kaiserkrönung zu vollziehen, ein päpstliches Bestätigungsrecht existierte für die Kurfürsten nicht mehr.

Wenn nun eine solche Anschauung gegenüber den fortgesetzten Ansprüchen der Päpste von den Kurfürsten im Renser Weistum von 1338 festgehalten, ja

---

1) O. Redlich, Rudolf von Habsburg S. 170.

2) Zu den Vorgängen bei den nächsten Wahlen vgl. E. Engelmann, Der Anspruch der Päpste auf Konfirmation und Approbation bei den deutschen Königswahlen, insbesondere S. 60 ff. Seine Polemik gegen O. Harnack trifft zu. Ueberhaupt sind dessen Ausführungen in seinem Buch über das Kurfürstenkollegium bezüglich der Vorgänge, die hier behandelt werden, so wenig gründlich, dass ich über sie ganz hinweggehen kann.

3) S. Olenschlager, Staatsgesch. des röm. Kaisertums, Urkunden S. 18 B, S. 20, dazu Engelmann a. a. O. S. 77.

4) Olenschlager a. a. O. S. 66, n. 26, dazu Engelmann a. a. O. S. 83 ff.

noch weiter ausgebaut und schärfer präzisiert worden ist, so ist dabei im höchsten Grade merkwürdig für den Zusammenhang, den äusseren wie den inneren, dass jene beachtenswerte Veränderung von 1308, die dem Weistum vorgearbeitet hat, mit dem Namen desselben Kurfürsten von Trier verknüpft gewesen ist, der sich später am Weistum beteiligt hat, dass sie einsetzt bei der ersten Königswahl, die er mit zu tätigen hatte. Damals, 1308, nach der Wahl seines Bruders, hatte der junge, erst zwanzigjährige Erzbischof und Kurfürst Balduin von Trier, Graf von Luxemburg, seinen Namen an die Spitze der neu gearteten Wahlanzeige gesetzt. Im Jahre 1314 hatte wiederum er und in derselben Weise gesondert Erzbischof und Kurfürst Peter von Mainz die Wahlanzeige nach der neuen Form ausgefertigt. Von allen, die an beiden Wahlhandlungen und diesen Schreiben beteiligt gewesen, waren jetzt, i. J. 1338, nur noch derselbe Balduin, auf der Höhe seines Mannesalters, und sein Neffe König Johann von Böhmen, der Sohn Kaiser Heinrichs VII., am Leben. Da sich dieser bekanntlich von der ganzen Aktion in Rense fernhielt, so blieb Erzbischof Balduin als der einzige übrig, der aus eigener, wiederholter praktischer Erfahrung den Genossen im Kolleg zu sagen vermochte, was bisher in solchen Fällen der Oberhauptsfrage Rechtens gewesen und als Recht ausgeübt worden, wie sich die Kurfürsten seit mehr als einem Menschenalter zu der Approbationsfrage tatsächlich gestellt; denn das Verhalten der östreichischen Partei i. J. 1314 galt für ihn als Abnormität, als Ungesetzlichkeit, wie das Königtum Friedrichs von Oestreich überhaupt. Erfahrungen während eines Menschenalters und darüber hinaus mochten genügen, um das Verhalten der Kurfürsten, das hier massgebend wurde, aus uraltem Gebrauch abzuleiten, wie sie sich aussprachen. Wenn aber ein hervorragender Teilnehmer an zwei früheren Königswahlen, wie es Balduin war, der dort den grössten Anteil gehabt hatte, bei dieser neuen Gelegenheit, in Rense, eine Rechtsbelehrung erteilte und in deren Sinn die kurfürstliche Rechtsanschauung weiter gebildet wurde, wie feststeht, so ist nicht von der Hand zu weisen, dass es auch Balduin gewesen ist, der an der Spitze der andern gestanden, ihren Sinn in dieses Fahrwasser hineingelenkt, dem antikurialen Standpunkt, der der seinige war, den er bereits zweimal in unzweideutiger Weise zum Ausdruck gebracht, was noch keiner der andern versammelten Kurfürsten getan hatte, von sich aus zum Siege geführt hat. War er doch, worauf wir zurückkommen werden, ein entschiedener Vertreter der kurfürstlichen Rechte gegenüber jedermann und zu jeder Zeit. Eben dieses Recht stand ganz und gar im Mittelpunkt bei dem Weistum wie bei der vorangegangenen kurfürstlichen Einung. Ist dem tatsächlich so, so kann auch nicht in Abrede gestellt werden, dass bei dieser Einung Erzbischof Balduin ebenfalls eine grosse Rolle gespielt haben muss. Denn beides bewegt sich durchaus in der Richtung, die er seit 30 Jahren beständig, unentwegt innegehalten hatte, in der er auch später noch weiterging. Auch darauf wird hernach noch genauer einzugehen sein.

Genug, in diesem Weistum war die erste grosse, für die Allgemeinheit im

Reich und dieses selbst bedeutungsvolle praktische Folgerung aus dem Weistum über das Kurfürstentum gezogen, verbunden wieder mit einem abstrakten Rechtsurteil für die nachkommende Zeit.

Und eine zweite praktische Folgerung reihte sich an, ebenfalls sogleich, an demselben Tage.

Durch eine Urkunde vom 16. Juli 1338, wiederum in Rense ausgefertigt, noch heute im Original erhalten[1]), wurde vom Erzbischof Heinrich von Mainz im Einvernehmen mit den übrigen Kurfürsten verkündigt, dass sie beim Abschluss ihrer Einung im Interesse des Reichs nur Kaiser Ludwig und das römische Reich (also das Reich im weiteren Sinn) im Auge gehabt haben und sich zu ihm und ihren Verpflichtungen ihm gegenüber bekennen. In einer zweiten Ausfertigung derselben Urkunde durch eine Mehrzahl der Kurfürsten wurde dieses nochmals bekräftigt. Dass sie alle an dieser Erklärung beteiligt gewesen, unterliegt keinem Zweifel[2]).

Man sieht, wie diese Erklärung die beiden Weistümer ergänzt und die Anwendung jenes abstrakten Rechtssatzes auf die praktischen Bedürfnisse des Tages vollendet. Im zweiten Weistum wurde die Verteidigung der Reichsrechte, die man sich zur Aufgabe gemacht hatte, im besonderen auf die Oberhauptsfrage bezogen, hier, noch mehr im besonderen, auf die Person des Königs und Kaisers selbst, dessen Kaisertum man in direktem Widerspruch zur Gegenpartei und zu den Päpsten Johann XXII. und Benedikt XII. hier ausdrücklich für rechtsbeständig erklärt, um ihn in seinen Rechten am Kaiserreich zu unterstützen. Nicht weniger als dieses ist in der neuen Erklärung jedermann kundgetan. Sie ist eine uneingeschränkte kurfürstliche Deklaration zu Gunsten des Kaisers, mochte man sie auch draussen und bei der Gegenpartei innerhalb der Reichsgrenzen mehr im Sinn einer Demonstration verstehen. Ihr Hauptzweck bestand doch in dem Bekenntnis zum Kaiser vor den Augen des Gesammtreichs, der übrigen Reichsstände, die hier beisammen waren.

Indem wir die drei Handlungen von Rense überblicken nebst den Urkunden, die ihnen gewidmet sind, nehmen wir den allerengsten Zusammenhang zwischen ihnen wahr. Jede von ihnen besitzt eigene, selbständige Bedeutung, aber die eine ist durch die andre bedingt. Der Art, dass die Erklärung und das zweite

1) Bei Müller, der sie in München entdeckt hat, a. a. O. S. 356, n. 4, danach bei Altmann und Bernheim a. a. O. n. 26. Hierzu Müller S. 357 nach Arroden.

2) Der von Müller a. a. O. S. 67 geäusserte stützt sich nur darauf, dass Arrodens Regest nicht vollständig ist; es ist handgreiflich ungenau.

Weistum Ausstrahlungen des ersten Weistums sind, dieses die Grundlage bildet für die Behandlung der Königs- und Kaiserfrage, letztere wieder zu der speziellen Personenfrage hinüberführt. So ist der Aufbau vollendet, den man gewollt hatte. Stufe um Stufe nähert man sich von der juristischen Abstraktion aus den Notwendigkeiten der politischen Praxis. Erst das letztere verleiht den abstrakten Grundsätzen in der kurfürstlichen Einung die volle Bedeutung für die Realitäten des damaligen politischen Lebens. Man wird nicht anstehen dürfen die Planmässigkeit und Folgerichtigkeit im Vorgehen anzuerkennen. Man wird aber zugleich von selbst dazu geführt die Frage aufzuwerfen, welchem staatsmännischen Kopf es den Anstoss verdankt. Denn es ist klar und kann nicht anders sein, dass die Idee zu einem so wohl überlegten, dabei selbstbewussten und selbstsicheren Verfahren nur aus den Gedanken und dem Können, der Gestaltungskraft eines einzelnen hervorgegangen ist, der zugleich scharf zu denken und als praktischer Staatsmann aufzutreten verstand, der den Boden des tatsächlich gegebenen kannte und ihn nicht verliess.

Wer ist dieser gewesen? Für eine lebendige Geschichtsforschung, die immer die Persönlichkeiten in ihrer lebendigen Tätigkeit herauszufinden versucht, ist diese Frage von mehr als nebensächlicher Bedeutung. Ein Fingerzeig scheint schon gewonnen zu sein. Er reicht indess noch nicht aus, um eine volle und klare Vorstellung entstehen zu lassen. Man wird sich nach andern, noch bestimmteren Anhaltspunkten umsehen müssen und man findet sie, wie ich meine.

Jeder nähere Aufschluss über diese Frage, über den inneren Zusammenhang der Vorgänge am inhaltsschweren Juli-Tag in Rense überhaupt wird willkommen sein, besonders, wenn er authentisch ist.

Die Schriftsteller der Zeit versagen ihn nicht ganz, aber sie sagen wenig, weil ihre Sinne mehr durch den späteren glänzenden Reichstag in Frankfurt oder die kirchlichen Streitigkeiten, die mit der staatsrechtlichen und nationalpolitischen Angelegenheit verknüpft wurden, gefangen genommen waren. Matthias von Neuenburg, ein wohl unterrichteter Mann, dem auch bald danach die Aufgabe zufiel die Akten über die Beschlüsse in Rense und Frankfurt dem Papst zu überbringen, erwähnt kurz in seiner Chronik[1]) die Zusammenkunft des Kaisers[2]) und der Kurfürsten in Rense: in urkundlicher Form und durch Eidschwüre hätten sie die Vereinbarung getroffen das Imperium und dessen Rechte gegen alle ohne Ausnahme zu verteidigen und hierzu womöglich auch alle andern heranzuziehen, ohne eine Absolution oder irgend einen Vorwand gelten zu lassen. Diese Abmachung, den Kurverein, bezeichnet er im Anschluss

1) Böhmer-Huber, Fontes 4, S. 212, 213, in der Ausgabe von Studer S. 90.

2) Von der Teilnahme des Kaisers weiter unten.

an jenen Satz ganz richtig als eine „conjuratio“ d. h. eine Einung, einen Bundesvertrag [1]). Man sieht, er kennt den Kern der Kurvereinsurkunde, auch deren Wortlaut, und von den Ereignissen hat er nähere Kunde gehabt; auf diese kurze Notiz beschränkt er sich aber. Heinrich von Eichstädt hat den Text des zweiten Weistums vor Augen gehabt und danach berichtet [2]), die Kurfürsten hätten in einer Zusammenkunft den Rechtsspruch gefällt, dass der von der Mehrheit der Wahlfürsten zum römischen König erwählte dieselbe Regierungsgewalt im Imperium haben solle wie der gekrönte Kaiser („equalem potestatem habeat in administratione imperii sicut imperator coronatus“), d. h. wie wenn er schon gekrönt worden wäre. Richtig hat er also neben dem dort eingeführten Mehrheitsprinzip bei der Wahl als Novum herausgefunden, dass im Weistum das reale kaiserliche Regierungsrecht, der Besitz der höchsten Gewalt in ihrem weitesten Umfang, und die blosse kaiserliche Titulatur, die durch die Krönung gewonnen wird, scharf von einander getrennt sind und ersteres als eine Erwerbung aus der Wahl selbst und direkt hingestellt wird. Von einem Geschichtschreiber, der sich so gut informiert zeigt, wünschte man mehr zu erfahren, um die Eindrücke kennen zu lernen, die die Beschlüsse in Rense auf die Zeitgenossen gemacht haben. Ein andrer von diesen streift noch gelegentlich die Tatsache des Vorgehens der Kurfürsten: Konrad von Megenberg, dessen wir oben [3]) gedachten, hat im Schreiben, mit dem er seinen „Planctus ecclesie in Germaniam“ im Herbst 1338 dem päpstlichen Nuntius Arnoldus de Verdala zugesandt, bemerkt, dass dieser vor Jahresfrist entstandene Traktat den Verlauf der Dinge schon in der Weise vorausgesagt habe, wie er durch die Fürsten von Deutschland, d. i. die Kurfürsten, später zur Tatsache geworden („exivit in actum“) [4]). Was in Rense geschah, spiegelt sich in diesen Worten wieder [5]). Kein Wunder, angesehene, hoch stehende Männer des Reichs waren dort in grosser Zahl bei einander gewesen und hatten für das Reich, in einem Kampf, der alle ergriff, tief einschneidende Beschlüsse gefasst; das Aufsehen, das sie erregten, musste gross sein, zumal bei einem so stark an der Sache interessierten und temperamentvollen Publizisten mit guten politischen

---

1) Die Gegner des Kaisers und der Reichspartei nannten diesen Kurverein, um ihn gehässig und verwerflich erscheinen zu lassen, wenn sie sich lateinisch aussprachen, nicht auch „conjuratio“, was zu farblos gewesen wäre — denn mit dem Wort „conjuratio“, d. h. Einung, Schwurvereinigung, Bund, war nach dem Sprachgebrauch der Zeit nicht der Begriff der Revolution oder des Aufruhrs gegen die bestehende Ordnung verbunden — sondern unverblümt eine „conspiratio“: so der Bischof und das Kapitel von Konstanz, Vatik. Akten n. 2004, während der Papst im Schreiben, durch das er die vorläufige vertrauliche Mitteilung König Johanns von Böhmen über den drohenden Kurverein beantwortete, Aug. 10, vorsichtiger von „colligationes“ und „ligae“ sprach, a. a. O. n. 1967, Sauerland, Vatik. Regesten z. Gesch. d. Rheinlande Bd. 2, n. 2344.

2) Böhmer-Huber a. a. O. S. 521.

3) S. 10.

4) Hist. Jahrb. d. Görres-Ges. Bd. 22, S. 671 unten.

5) Wie auch Grauert a. a. O. S. 672 richtig bemerkt.

Verbindungen wie Konrad von Megenberg. Alle drei Schriftsteller vermögen indess nicht viel zu enthüllen.

Die juristische Begründung der Beschlüsse und ihres Rechtsinhalts, die bald danach Lupold von Bebenburg gab, braucht an dieser Stelle nicht ausgebeutet zu werden.

Wie, wenn es aber gelänge die handelnden, verantwortlichen Personen selbst zu hören neben dem, was sie in der knappsten Form in ihre Urkunden haben hineinbringen lassen, eine nähere Motivierung ihres Tuns, die Erwägungen, die sie zu ihren Taten geführt. Der nachlebende Geschichtsforscher wird eine solche Vertiefung der Kenntnis verlangen und sie begrüssen, wenn er sie auf gradem Wege gewinnt.

In der Tat besitzen wir zwei Schriftstücke, in denen die Beschlüsse der Kurfürsten erklärt werden, und zwar von ihnen selbst. Da sie sicherlich die zunächst berufenen, vor andern authentischen Interpreten ihrer Handlungen sind, so sind ihre Aeusserungen über den Gegenstand, wenn anders sie Vertrauen verdienen, für die kritische Forschung von grösserem Wert als alle andern Berichte; gradezu ausschlaggebend, zugleich ein Prüfstein für die Ergebnisse, die die obige Untersuchung im einzelnen gewonnen hat.

Beide Schriftstücke geben sich als Schreiben von Kurfürsten an den Papst, bestimmt ihm eine Erklärung zu bieten zu dem, was in Rense geschehen ist, ihn davon von Reichswegen zu unterrichten, zwei Schreiben über denselben Gegenstand, nicht in äusserlich übereinstimmender Fassung, von verschiedenen Ausstellern, das eine von gewissen oder allen versammelten Kurfürsten, das andre vom Trierer allein.

Sie haben Verdacht erregt und müssen näher geprüft werden. Denn sie sind nicht mehr im Original oder in verbürgten Entwürfen oder beglaubigten Abschriften erhalten, sondern in einfachen Kopien, die nicht einmal ganz vollständig sind, also nicht völlig einwandfrei von vornherein.

Die Einwendungen Fickers [1]) als Diplomatiker gegen das längere der beiden Schreiben im alten unkritischen Abdruck von Freher (i. J. 1600) bezogen sich vor allem auf die äussere Form, besonders den Eingang, der ihm verdächtig, unecht erschien. Sechs namentlich genannte Kurfürsten sind hier als Aussteller bezeichnet, z. T. in stilwidriger Folge an einander gereiht, mit Titulaturen versehen, die dem damaligen deutschen Kanzleistil fremd waren, ein Name, der des Brandenburgers (Waldemar, der längst verstorben war), ganz falsch eingestellt: alles dieses veranlasste ihn den Eingang für eine ungeschickte Fälschung zu erklären. Im übrigen bekannte er, dass das Schreiben nichts enthalte, was es verdächtigen könne. Letzteres Ergebnis fand er vollauf bestätigt durch die Auffindung einer andern Abschrift [2]) in dem Konzeptbuch

1) Wiener Sitzungsberichte a. a. O. S. 677.

2) Von ihm veröffentlicht a. a. O. S. 704 ff.; mir war ein von Herrn Dr. E. Vogt in Giessen mit der Vorlage neu verglichener Text zur Hand.

Rudolf Losses, der Mainzer Dekan, Trierer Offizial, Vertrauensmann des Erzbischofs Balduin, Kenner der Mainzer und Trierer Verhältnisse gewesen ist, eine wohl unterrichtete, in geheime Dinge eingeweihte, glaubwürdige Persönlichkeit. Unter den zahlreichen Akten, die er zusammengetragen, darunter viele zur damaligen Reichsgeschichte, befindet sich auch eine nicht ganz vollständige Kopie des Schreibens, das uns beschäftigt, in allem wesentlichen übereinstimmend mit dem ältesten Abdruck, auch in der Weglassung des Schlusses, abweichend von ihm nur im Eingang, wo anstatt der Namen der Aussteller blos die Worte „tales principes etc." stehen, wie bei Kürzungen in Abschriften regelmässig geschieht. So konnte Ficker diese durch einen erprobten Gewährsmann vertretene Ueberlieferung für seine Untersuchung verwerten, die Echtheit des Textes nochmals feststellen, aber auch im Hinblick auf die erwähnte Formel „tales principes etc." bei Losse, durch die Seltsamkeiten im Abdruck bei Freher kopfscheu gemacht, die Behauptung aufstellen, dass in keinem Fall alle in Rense anwesenden Kurfürsten an der Ausstellung beteiligt gewesen. Gestützt auf diese Beweisführung hat dann Müller [1]) es für möglich gehalten, dass dieses Schreiben von Erzbischof Heinrich von Mainz allein sei erlassen worden. Dem stehen aber die angeführten Worte Losses entgegen, die den Beweis liefern, dass in der Vorlage mehrere Kurfürsten [2]), nicht blos ein einziger, genannt gewesen sind. Und dass sie — im Gegensatz zu der Annahme von Ficker — die Gesammtheit der in Rense tätigen Kurfürsten wirklich aufgewiesen hat, zeigt die Abschrift aus der Vatikanischen Bibliothek, die neuerdings zu Tage gefördert und von Jak. Schwalm, der sie als die Vorlage für den Abdruck bei Freher erkannt hat, der Forschung zugänglich gemacht worden ist [3]). Sie lehrt zunächst, dass ein Teil der Auffälligkeiten des Abdrucks im Eingang lediglich auf die Willkür von Freher zurückgeht, dass er die Namen des Brandenburgers, Pfälzers und Sachsen von sich aus hinzugetan hat, während die römische Abschrift an den entsprechenden Stellen nur Punkte zeigt, so dass nunmehr den schwersten Bedenken von Ficker der Boden entzogen ist. Aber die übrigen stilistischen Unregelmässigkeiten, auf die schon Ficker stiess, begegnen auch in dieser römischen Abschrift. Indess sind sie bei näherem Zusehen nicht so erheblich, wenn man bedenkt, dass wir diese Kopie einem fremden Abschreiber verdanken, der dem Gegenstand fern war, dem die in den deutschen Kanzleien üblichen Dignitätsbezeichnungen und Formeln gewiss nicht so wichtig erschienen, dass er sich bemüht hätte sie im Sinn modernen Brauchs diplomatisch genau wiederzugeben und sich vor Umstellungen und Auslassungen gewissenhaft zu hüten: es ist wohl ihm ergangen wie tausend andern flüchtigen Abschreibern des Mittelalters, die trotzdem gewähnt haben peinlich genau gearbeitet zu haben.

1) Kampf usw. 2, S. 69.

2) Dazu spricht er in seiner Ueberschrift zur Kopie von einem Schreiben „principum".

3) Neues Archiv d. Ges. f. ält. D. Geschichtskunde Bd. 26 (1901), S. 734 nach Vat. Bibl. Palat. lat. 832 fol. 85.

Welche Ungenauigkeiten auch jetzt noch dem diplomatisch geschulten Auge in diesem Text einen Schreck einflössen mögen, fest steht durch ihn doch, dass die Vorlage sechs Kurfürsten als Aussteller genannt hat, darunter auch Erzbischof Balduin, den Urheber des zweiten kurfürstlichen Schreibens, dass man es also mit einem Schreiben der Gesammtheit der Kurfürsten in Rense zu tun hat.

Trotz allen unbedeutenden Bedenken, die sich noch erheben lassen [1]), betrachte ich, nachdem der eigentliche Brieftext allseitig als unanfechtbar erkannt ist, auch den Eingang im wesentlichen für gesichert. Ich muss in diesem Schreiben eine Erklärung sämmtlicher Kurfürsten erblicken, die in Rense ihre Aktion ausgeführt haben, und werde sie demgemäss als die authentische Interpretation des Kurkollegs zu den Weistumsurkunden, die dem Papst gegeben wurde, behandeln. Sie ist m. E. als solche nicht anzugreifen.

Ebenso glaube ich für ein andres eintreten zu können gegenüber Ficker [2])

---

1) Dass im Eingang der Abschrift der Mainzer als „electorum principum decanus“, der Sachse als „portitor ensis“ bezeichnet ist, ist allerdings auffallend, kann aber die Ueberlieferung nicht schwer verdächtigen, wenn man beachtet, dass die zweite auffällige Bezeichnung den andern Angaben über die weltlichen kurfürstlichen Erzämter, „camerarius“ und „dapifer“ genau entspricht, und berücksichtigt, welche Adresse das Schreiben gehabt hat, unter welchen Umständen es entstand: wohl möglich, dass die Kurfürsten, die als Vertreter des Gesammtreichs und seiner Würde vor der Kurie erscheinen wollten, das ganze Gewicht ihrer hohen Aemter ins Feld geführt haben, auch den hohen Rang des in Avignon angefeindeten und arg herabgesetzten Mainzers. Blosse Erfindungen des Abschreibers sind jene Worte gewiss nicht, auch nicht Zusätze eines fremden Manns, der gewiss nicht lange Studien angestellt hat, um sie einschieben zu können. Was seltsam erscheint, ist noch lange nicht für Fälschung zu erklären. Die Umstellung der Namen des Trierers und des Kölners sodann ist in dieser Abschrift aus dem oben angegebenen Grunde irrelevant. Die Bezeichnung des Trierers als „Kanzler“ von Gallien und des Kölners als „Kanzler“ von Italien (für Erzkanzler) ist lediglich für eine Flüchtigkeit des Abschreibers anzusehen. Das richtige „archicancellarius“ beim Namen des Mainzers liefert dafür den Beweis. (Korrekt hätten die Formeln für beide lauten müssen: „W. s. Coloniensis ecclesie archiepiscopus, sacri imperii per Italiam archicancellarius“ und „B. s. Treverensis ecclesie archiepiscopus, s. imperii per Galliam archicancellarius“). Wenn hier ferner die pfälzische Kurstimme nur durch einen Namen vertreten ist, durch Punkte bezeichnet, während die beiden Weistumsurkunden von Rense 4 Pfälzer aufführten, weil über die Führung der Stimme noch nicht entschieden war, so ist das ein Beweis nicht für eine Verunechtung des Schriftstücks, sondern für seine Echtheit. Wie sollte der fremde Abschreiber darauf verfallen vier Personen durch eine einzige zu ersetzen? Er war ganz korrekt. Denn am 7. Aug. 1338 ist die in Rense noch nicht getroffene Entscheidung über die pfälzische Kurstimme in Frankfurt während des Reichstags wirklich gefallen, so dass die Führung dieser Stimme zunächst auf Herzog Rudolf beschränkt wurde, Winkelmann, Acta imperii inedita Bd. 2, n. 1146. Sicher ist erst nach diesem Vorkommnis das Schreiben der Kurfürsten abgefasst, demgemäss von dem pfälzischen nur der Name Herz. Rudolfs hineingesetzt worden. Es verstand sich doch von selbst, dass die Kurfürsten ihre Erläuterungsepistel zum Weistum für die Kurie erst niederschreiben liessen, nachdem dieses Weistum von der Gesammtheit der Reichsstände genehmigt war, was auf dem Reichstag in Frankfurt am 6. Aug. ff. geschah. So gewinnen wir m. E. durch diesen Abschreiber noch einen neuen, näheren Einblick in die Abwicklung dieser wichtigen Geschäfte.

2) A. a. O. S. 682.

und Müller [1]). Beide zweifeln daran, dass das Schreiben wirklich ausgefertigt und nach Avignon geschickt worden sei. Ich will mich nicht darauf beziehen, dass die Kopie sich in einer römischen Abschrift findet, denn deren Herkunft ist mir nicht bekannt. Wohl aber auf die Tatsache, die wir von Matthias von Neuenburg erfuhren [2]), dass er die Texte der Beschlüsse von Rense und Frankfurt nach Ablauf des Reichstags nach Avignon überbracht hat. Es hätte wahrlich keinen Sinn gehabt die nackten Texte allein dorthin zu schicken, die man so vielleicht dort nicht ganz verstand. Das kurfürstliche Erläuterungsschreiben war unerlässlich, wie für die Aussteller so für die Empfänger; es war, indem es weitere Ausführungen brachte, notwendig, wenn eine Wirkung erzielt werden sollte, wie die Kurfürsten ernstlich beabsichtigten. Wir erfahren in ausreichendem Mass aus dem späteren Verhalten des Papsts, dass der Eindruck der Sendung in Avignon ganz ausserordentlich gewesen ist; das Erläuterungsschreiben war aber grade in seiner Art noch mehr im Stande so zu wirken als die knappen Sätze der Urkunden. Und grade gegen die Kurfürsten direkt hat sich der Zorn des Papsts gerichtet, der sich in seiner späteren Haltung geäussert. Ich stehe also nicht an den Abgang und Eingang dieses Schreibens als Tatsache zu betrachten.

Das zweite kurfürstliche Schreiben an den Papst, das von Balduin allein, hat weniger Bedenken erregt, obwohl es auch weder Original noch ganz vollständig ist, in unsrer Ueberlieferung den Schluss, Grussformel, Orts- und Zeitangabe ebenfalls weggelassen hat. Es ist nur in einer derart verkürzten Abschrift erhalten, wiederum im Konzeptbuch von Rudolf Losse, der bei seinen Beziehungen wohl in der Lage gewesen ist die Vorlage zu benutzen und eine zuverlässige Kopie anzufertigen [3]). Aus den vorher angegebenen Gründen kann ich nicht daran zweifeln, dass auch dieses Schreiben seinen Bestimmungsort erreicht hat.

Wir besitzen also zwei Dokumente von grösstem Wert für unsre Untersuchung, direkte Verlautbarungen der handelnden, verantwortlichen Personen, die uns neuen Aufschluss gewähren müssen. Betrachten wir ihren Inhalt [4]), indem wir sie gesondert, wie es sich gebührt, zur Hand nehmen, um ihr Verhältnis zu einander zu erkennen.

I. Die Gesammterklärung der Kurfürsten gegenüber dem Papst wird von einem ihnen nahestehenden Kenner der Personen und Verhältnisse, nämlich Rudolf Losse, der sie übermittelt, in seiner Aufschrift ihrem Hauptinhalt nach dahin charakterisiert, dass sie, nach dem Weistum („post declara-

---

1) A. a. O. S. 68.

2) Oben S. 25.

3) Zuerst nach der Abschrift bei Losse gedruckt von Ficker a. a. O. S. 708, 709, nach neuer Vergleichung jetzt wieder von Schwalm im Neuen Archiv usw. Bd. 26 (1901), S. 737 ff.

4) Ich beziehe mich auf meine Erklärung oben S. 19 Anm. 2.

tionem“) in Rense ergangen, die Rechte und Ehren der Kurfürsten[1]) betreffe und für die Wiederrufung der Prozesse gegen Ludwig eintrete; der staatsrechtliche Gesichtspunkt wird also von ihm in den Vordergrund gestellt. Die Kurfürsten selbst erklären sich, indem sie sich an Papst Benedikt wenden, aufs tiefste erschüttert durch die Zwietracht, die z. Z. besteht zwischen der h. römischen Kirche, ihrer Mutter, und deren Oberhirten (also seit der Zeit Papst Johanns XXII), denen sie jederzeit Ehrfurcht und Ehre zu erweisen bereit sind, und dem h. Imperium und dessen Kaisern und Königen[2]), deren Verteidigung ihnen und den andern Mitkurfürsten[3]) vor allen übrigen Fürsten der Welt ganz im besondern und erweislich zukommt. Man erkennt, dass hier ein Rechtsgrund geltend gemacht wird, der die Basis für das weitere bildet. Sie geben aber noch ein andres Motiv an. Diese Zwietracht, so fahren sie fort, hat es ihnen auch unmöglich gemacht nach dem Willen Gottes zu wirken für sich selbst, d. h. gemäss ihrem Recht und ihrer Pflicht, und für die gemeine Christenheit, d. h. das Reich im weitesten Sinn, so dass in den verschiedensten Teilen der Welt, Landschaften und Landen, die ihrem verantwortlichen Regiment unterstehen, unzählige fluchwürdige Gefahren für das Seelenheil, die Menschen und die Einrichtungen und schwere Missstände in der Kirche Gottes bedauerlicher Weise entstanden sind und in Zukunft noch mehr anzuwachsen drohen in unbeschreiblicher Art, wenn nicht die beiden streitenden Gewalten sich auf ihre früheren geschriebenen und gewohnheitsmässigen Rechte — wir würden sagen: Kompetenzen — wieder zurückziehen und ihre Uebergriffe in das gegenseitige Gebiet wieder rückgängig machen. Dieser Gedanke ergänzt den ersten, wie man sieht, indem er den kirchlich-religiösen Gesichtspunkt in die Ausführungen hineinträgt; indess keineswegs einseitig und parteiisch, schlechthin antipäpstlich oder gar antikirchlich, denn die Schuld an den bestehenden Missständen wird nicht blos den Päpsten zugeschrieben, sondern beiden Gewalten, auch dem kaiserlichen System, sofern es in der Hitze des Kampfs Uebergriffe in das kirchliche Leben und dessen Organisation, in die Besetzung von Bischofsstühlen, Pfarreien usw. sich erlaubt hatte, wie jedermann bekannt war. Die Idee ist, dass angesichts der beiderseitigen Schuld beide Teile nachgeben müssen, bei beiden nach Recht und Pflicht das Kurfürstentum interveniert. Daraufhin wird zweierlei getan und, worauf man achten muss, auseinander gehalten, nämlich einmal ein Bericht geliefert über die Vorgänge in Rense, deren Bedeutung und

---

1) „Principum“ d. i. Kurfürsten wie stets in diesem Zusammenhang, auch bei den angeführten Schriftstellern, identisch mit „principes electores“.

2) Man beachte für den Fortgang der Untersuchung die Wendung: „imperium et imperatores seu reges ipsius“.

3) Diese Wendung, an der Ficker Anstoss genommen hat, fasst, indem Herzog Rudolf die pfälzische Kurstimme führt und hier für sie spricht, vgl. S. 29 Anm. 1 am Schluss, auch die Rechte der übrigen Pfälzer in sich, die bei der Auseinandersetzung am 7. Aug. 1338 ausdrücklich vorbehalten wurden; ebenso wurde hiermit die siebente Kurstimme, die böhmische, gewahrt mit dem ihr anhaftenden Recht für das Reich, wenn sie auch z. Z. nicht mitwirkte.

Tragweite, sodann eine Bitte an den Papst gerichtet wegen der Aufhebung der Sentenzen und Prozesse Papst Johanns XXII. gegen Ludwig. Bericht und Bitte gliedern sich den zwei verschiedenen Gesichtspunkten in den Ausführungen im Eingang des Schreibens an und sind selbst scharf von einander geschieden: der Bericht („referimus") behandelt vollzogene Tatsachen, die die Kurfürsten und das Reich geschaffen haben, die keiner weiteren Instanz unterstehen, unverrückbar sind; die Bitte („supplicamus") zielt dagegen auf Handlungen, die der Papst von sich aus vollzieht, um die er seitens der Kurfürsten ernst und inständig gebeten wird; durch beides soll die Grenzlinie zwischen den streitenden Teilen wieder festgelegt werden. Der Unterschied zwischen beiden ist evident bezüglich der Gegenstände wie der Stellung der Personen, die sich ihrer annehmen.

a. Der Bericht der Kurfürsten stellt die Tatsache der Stiftung des Kurvereins fest, schliesst sich an die Vertragsurkunde und das Weistum ganz eng an, reproduziert sie nahezu wörtlich und fügt nur für die gegenwärtige Adresse eine für das Verständnis erforderliche Erläuterung hinzu: die Gefährdung der Reichsrechte, die in der Vertragsurkunde den Ausgangspunkt gebildet, aber ohne nähere Beschreibung nackt hingestellt war, wird hier ausdrücklich auf die Angriffe seitens verschiedener Persönlichkeiten, geistlicher und weltlicher, zurückgeführt. Man ersieht die Absicht nach zwei Seiten hin: die Abwehr zielt nicht blos auf den unmittelbaren Streit mit der Kurie und die Gefahren, die daraus entstehen, sondern ganz allgemein auf alle Gegner des Reichs und alle Zettelungen, woher sie auch kommen mögen [1]). Die gewählte Wendung deutet diese so an, dass der Politiker auf der Bühne der europäischen Verhältnisse, wie der Papst, sie sogleich verstehen musste, und beugt einer einseitigen Beziehung des Abwehrbundes auf die Person des Papsts oder die rein kirchliche Seite der Verwicklungen vor. Mit allem Nachdruck wird sodann die durchgehende Einhelligkeit betont [2]), mit der die Kurfürsten ihren Bund beschlossen und beschworen haben zum angegebenen Zweck. Nicht umsonst, denn eine tatsächliche volle Einmütigkeit unter ihnen war von entscheidender Bedeutung für ihre Stellung in den gegebenen Verhältnissen und eine scharfe Betonung solcher Einmütigkeit für Gegenwart und Zukunft war eine unentbehrliche, sichere Waffe gegenüber den Widersachern; beides entsprach ganz der politischen Situation, wurde von ihr unmittelbar und durchaus verlangt.

Nunmehr geht der Bericht über den Wortlaut der Weistümer hinaus und

---

1) Hierdurch werden meine Ausführungen oben S. 15 bestätigt.

2) „Omnes unanimes fuimus et nullo penitus discrepante . . disposuimus". Anzweifeln kann man diese Wendung nur, wenn man, voreingenommen durch einen unmotivierten Verdacht, einen Zwiespalt unter den Kurfürsten künstlich konstruiert, insbesondere dem Erzbischof Balduin eine abweichende Stellung zuerkennen will. Darüber bald hiernach. Zunächst müssen die angeführten Worte, die auch Eigentum Balduins sind, weil er dieses Schreiben mit ausgestellt hat (vgl. S. 29), so genommen werden, wie sie sich geben, als Wahrheit, nicht als halbe Wahrheit oder Lüge; auch würde eine Einschränkung oder Verdächtigung den Tatsachen der damaligen politischen Lage widersprechen und ebenfalls um deswillen unzulässig sein.

wendet sich der Person des Kaisers selbst zu, ganz im Sinn der kurfürstlichen Erklärung zu Gunsten Ludwigs vom 16. Juli [1]) in Rense. Er giebt zu verstehen: jene verderbliche Zwietracht trifft nicht nur Kirche und Reich im allgemeinen, sondern seit geraumer Zeit auch die Person des römischen Kaisers, „unsers" Herrn Ludwig; auf sie richten sich die Angriffe, die aus den Exkommunikations- und Interdiktssentenzen Papst Johanns XXII., wenn anders sie eine solche Bezeichnung verdienen („si sic dici merentur") [2]) und auch aus andern Sentenzen desselben Papsts hervorgehen, die tatsächlich wider Gott, die Gerechtigkeit und die Rechtsordnung sich auflehnen („de facto contra deum et justitiam et juris ordinem") und das bestehende Reichsrecht d. h. das für den Herrscher und die Gesammtheit der Kurfürsten gültige gesetzliche und gewohnheitsmässige Recht verletzen, wie sich daraus ergiebt, dass einerseits „unser" Herr Ludwig, der römische Kaiser, in ganz ordnungsmässiger Weise von der Mehrheit der Kurfürsten zum römischen König mit dem Anspruch auf die Kaiserkrone („in imperatorem postea consecrandus") erwählt ist, andrerseits Papst Johann ihn prozessualisch belangt hat, weil Ludwig die Regierung als Kaiser („amministratio imperii") ohne die Approbation der Wahl durch ihn tatsächlich angetreten hat und die Wahl selbst nach der Behauptung des Papsts in einem Zwiespalt zu Stande gekommen ist; weil es nun dem gegenüber erforderlich ist den alten, seit unvordenklicher Zeit bestehenden, ordnungsgemäss entstandenen und bisher ohne Einspruch beobachteten Rechtszustand wieder herzustellen, so ist auf dem Tage in Rense von den Kurfürsten und andern Reichsständen [3]) das Rechtsurteil über die Normen und die Wirkungen der deutschen Königs- und römischen Kaiserwahl derart gefällt worden, wie hiernach jetzt genau im Anschluss an den Wortlaut des Weistums dargelegt wird.

Dieser zweite Teil des Berichts ist, wie sofort einleuchtet, von unschätzbarem Werte. Er enthüllt unmittelbar, so zu sagen bis auf den Grund, die politischen Erwägungen und die staatsrechtlichen Anschauungen der Kurfürsten, die bisher aus ihren Massnahmen und Beurkundungen nur erschlossen werden konnten. Er stellt zunächst mit voller Bestimmtheit fest, dass sämmtliche Renser Handlungen eine Einheit bilden, drei Akte eines einzigen Dramas — der Kurverein, die Sentenz über das Königs- und Kaiserrecht, das Bekenntnis zum Kaiser —

1) Oben S. 24.

2) Eine Einschränkung, die, genau mit derselben Spitze, sich in den von Nicolaus Minorita gesammelten Erläuterungsakten zu den Renser und Frankfurter Beschlüssen mehrfach findet, vgl. Böhmer-Huber, Fontes 4, S. 598. Aehnlich in Occams Traktat von 1348, herausg. von Müller in der Giessener Festschrift von 1888, S. 12, 21: „statuta, si sic dici possunt, imo verius destituta" und „statuta et constituciones, imo verius destituta et destituciones".

3) Wir erfahren hier in erwünschter Weise, dass dort alle Reichsstände vertreten gewesen sind. Andernfalls hätte man nicht die Formel gebraucht, die die Gesammtheit der Reichsstände bezeichnet: „consilio multorum principum, comitum, baronum et nobilium". Die Städte sind in verständlicher Weise hier nicht als beteiligt erwähnt, was beweist, dass jene Worte mehr als blosse Worte sein sollten.

innerlich untrennbar mit einander verknüpft, äusserlich auch in diesem Sinn hier zur Darstellung gebracht, alles in einer engen Verbindung zwischen dem abstrakten Recht und dem praktischen politischen uud rechtlichen Individualfall. Auch die Deklaration für den Kaiser wird gegenüber dem, der das ganze Kaisertum Ludwigs überhaupt nicht gelten liess, nicht abgeschwächt, sondern in ihrer vollen Bedeutung ohne Schminke gezeigt: nicht bloss, dass der Kaiser als faktischer Kaiser anerkannt wird, sein Kaisertum wird auch für unantastbar erklärt. Zugegeben, dass man das als einen Ausfluss des kurfürstlichen Wahlrechts betrachtet hat; die Tatsache bleibt bei alledem bestehen, dass auch das Kaisertum, das nunmehr auf seine eigenen Füsse gestellt ist, seitdem es der jetzige Inhaber erlangt hat, in den Augen der Kurfürsten als unveräusserliches Gut, eine uneinnehmbare Festung dasteht, an die sich niemand heranwagen darf; das Recht, für das man sich in die Schanze schlägt, ist demnach doch nicht ein einseitiges und ausschliessliches Kurfürstenrecht allein gewesen und hat es nicht sollen sein. Allein noch mehr wird zum Ausdruck gebracht. Die angeblichen Rechtsansprüche der päpstlichen Kurie seit Johann XXII. gegenüber dem erwählten werden nach dem Urteil der Kurfürsten überwältigt, vernichtet durch das wirklich bestehende, höher gestellte, wahrhaftige, selbständige Recht des Reichs. Seine Begründung[1]) findet dieses Urteil in der Tatsache, dass nach herrschendem Recht die Kurfürsten nicht nur den König, sondern in ihm auch den Kaiser wählen und der von der Mehrheit der Ordnung gemäss gewählte mithin in Wahrheit Kaiser wird, auch ohne die Krönung, die von alledem abgetrennt ist und später nachfolgen wird. Diese Tatsache wiederum — so spinnen sich die Gedanken weiter — und der Zustand, der sich auf sie stützt, ist kein Produkt des Zufalls, der Willkür oder Anmassung, sondern beruht auf ewigen, unveränderlichen Postulaten des positiven Rechts und des Sittengesetzes, weshalb die angeblichen Rechtsansprüche Johanns nichts andres sind als Vergehungen „contra deum et justitiam et juris ordinem", wie man sich zeitgemäss ausdrückt. Die Krönung zum Kaiser allerdings, so wird weiter geurteilt, liegt ausserhalb der umschriebenen, in ihrer Fundamentierung gekennzeichneten Sphäre, aber sie liegt überhaupt ausserhalb jeder Rechtssphäre; sie ist einerseits selbstverständlich, eine natürliche Folge der rechtmässigen Wahl und des Regierungsantritts des König-Kaisers, andrerseits vermehrt sie, wenn sie erfolgt, den Rechtsinhalt der Kaisergewalt und des Kaisertums unter keinen Umständen, in nichts; sie ist mithin im wesentlichen nur von dekorativer Bedeutung. Sehr bezeichnend, gradezu durchschlagend ist an dieser Stelle der Ausdruck, den man nach sorgfältigster Ueberlegung und in unzweideutiger Absicht gewählt hat: „in imperatorem postea consecrandus". Sonst, ehedem, auf päpstlicher Seite immer seit der Bulle „Venerabilem" von Innocenz III., auf der andern in der Regel, hatte man von einem „in imperatorem promovendus" geredet, was in einzelnen Fällen in das farblose, dehnbare, unentschiedene „impe-

---

1) In dem Satz: „qui a majori parte principum electorum fuit electus" ist „qui", wie so oft, zugleich kausal zu verstehen, ein „quia" liegt darin.

rator futurus“ abgeschwächt war. Der gewollte Gegensatz von „consecrandus“ zu „promovendus“ liegt wie für jeden damals beteiligten so für den nachprüfenden Historiker auf der Hand. Denn, wie eigentlich kaum gesagt zu werden braucht, eine Promotion vollzieht sich immer nur auf Grund eines Promotionsrechts, das ein Privileg ist, durch Verleihung oder eine Satzung irgendwelcher Art erworben ist, durch das eigene, angeborene Recht des Inhabers oder kraft einer rechtsgültigen Verordnung besteht und ein hohes Vorrecht vor andern bedeutet; indem sie vollzogen wird, überträgt der höher gestellte Promotor, hier also der Papst, auf den Promovenden Ehren, Rechte, Privilegien realer Art, die seine ganze Stellung erhöhen und auf anderm Wege nicht gewonnen werden können. Nichts derartiges wohnt einer Konsekration bei. Freilich stellt man sie sich als eine weihevolle, erhebende, weithin leuchtende Handlung vor, die die irdische Majestät zu der himmlischen in eine engere Beziehung bringt durch den obersten Hirten der Christenheit, der sie tätigt; allein dieser Handlung wurde nicht die geringste Recht schaffende Bedeutung beigelegt, sie erscheint als ein Akt von rein idealem Begriff, gewissermassen von kultischer Art, als ein Sinnbild für das Recht des Kaisers der Schutzherr aller zu sein. Der Unterschied zwischen einem Sinnbild und einem Recht wurde festgehalten und zum Bewusstsein dessen gebracht, der das anders geartete Promotionsrecht vertrat.

Wer entsinnt sich nicht angesichts dessen, dass, wie erwähnt wurde[1]), dieselbe Unterscheidung früher schon zweimal bei Königswahlen, in den Jahren 1308 und 1314, ausdrücklich gemacht, die Nomination und Approbation den Kurfürsten zugeschrieben, die blosse Konsekration als Zeremonie den Päpsten zugestanden war? Auf derselben Linie, also nicht revolutionär, tumultuarisch, wie ein Blitz aus wolkenlosem Himmel, erscheint hier die Anschauung der Kurfürsten; sie ist durch Vorgänge auf dem Boden von Recht und Politik vorbereitet, sie knüpft an Präzedenzfälle an, um sie nach dem neuen, inzwischen entstandenen Bedürfnis zu einem weiteren Ausbau der Rechtsüberzeugung zu benutzen, die fortan Geltung gewinnt. Ich will noch nicht darauf näher eingehen, dass der Kurfürst Balduin von Trier beidemal bei diesen Präzedenzfällen aktiv gewesen ist und nunmehr in Rense auch an ihrer Verwertung teilgenommen hat; er wird uns alsbald selbst nachdrücklich darauf zurückführen.

Alles zusammen: der Bericht, dessen Zweck Aufklärung ist, operiert mit Tatsachen, mit denen nach dem Willen der Kurfürsten ein jeder zu rechnen hat, auch Papst Benedikt, zu dessen Kenntnis sie gebracht werden. Er ist deshalb nüchtern und bestimmt, rein sachlich und geschäftsmässig; für Verbindlichkeiten ist hier kein Raum, weil er bei aller Ehrerbietung eine Belehrung über die wirkliche Rechtslage bieten will. Trotzdem wird auf den Empfänger des Schreibens eine gewisse Rücksicht genommen und damit gezeigt, dass man nicht unnötig schroff hat sein wollen: man vermeidet es ihn persönlich und unmittelbar anzugreifen, obwohl er die Prozesse Johanns XXII. weiter fortsetzt; die Vorwürfe

---

1) Oben S. 22.

und Anschuldigungen wegen dieser Prozesse werden gegen deren Urheber, seinen Vorgänger auf dem päpstlichen Stuhl, gerichtet.

Indess konnte dieser aufklärende Bericht allein nicht genügen. In der Angelegenheit gab es noch ein Moment, das nicht vor dem Forum der Kurfürsten als Organ des Reichs und der übrigen Reichsinstitutionen erledigt werden konnte, sondern zunächst unter die Befugnisse des Papsts fiel. Diesem Punkt wurde deshalb noch

b. eine Bitte gewidmet, die man im Anschluss an die Belehrung Papst Benedikt vortrug. Sie stellt sich so dar: da E. Heiligkeit mehr als alle andern höchsten Gewalten in der Welt die Aufgabe hat die Verteidigung der Rechte des Imperiums wahrzunehmen, wie es zum Schutz des apostolischen Stuhls und aller Bekenner des christlichen Namens von Gott angeordnet ist, und da das Christenvolk nicht ohne eine wohlgeordnete Regierung und solche Verteidigung dauernd Frieden geniessen und dem Urquell alles Friedens dienen kann, so sprechen wir in aller Demut und Ehrerbietung die inständige Bitte aus, dass die erwähnten Sentenzen und Prozesse nebst dem, was sie nach sich gezogen haben, schleunig und von Grund aus widerrufen werden mögen, weil sie dem Imperium und dessen Rechten, für deren Integrität wir kraft unsers Eids die Verantwortung tragen, verfänglich sind und damit wir in ganzem Gehorsam und in Demut gegenüber der römischen Kirche und E. Heiligkeit verbleiben können, in Zukunft womöglich noch mehr; andernfalls würden wir und unsre Mitkurfürsten[1]) nebst den übrigen geistlichen und weltlichen Fürsten von Deutschland in die Notwendigkeit versetzt werden, wenn auch ungern, geeignete Abwehrmittel gegen diese Prozesse und Sentenzen ausfindig zu machen. Hierüber sollen — und damit brechen beide Kopien ab — die Gesandten, die zugleich beglaubigt werden, näheres aussagen.

Der Inhalt und die Form vorstehender Bitte sind so durchsichtig, dass man sich bei ihr nicht weiter aufzuhalten braucht. Indem die Kurfürsten im Eingang auf die Mission und die Verpflichtung der Päpste sich berufen, knüpfen sie unmittelbar an einen Ausspruch an, den der Papst selbst soeben gegenüber den hohen Würdenträgern der Kirche in Deutschland getan hatte und der wohl am Ausgang des Juli-Monats[2]), vor allem durch den Erzbischof von Köln übermittelt, zur Kenntnis der Kurfürsten, insbesondere auch des Mainzers und Trierers, gelangt war. Mündlich und schriftlich hatte er bei einem wichtigen Anlass, der uns noch beschäftigen wird, die Behauptung aufgestellt, dass er es als seine Aufgabe betrachte für die Verteidigung und Beschirmung der Rechte des Imperiums mit Nachdruck einzutreten[3]), ein Wort, auf das nunmehr hier die Antwort gegeben wird. Man greift es auf, erinnert ihn daran, und will

1) Vgl. hierzu oben S. 31 Anm. 3.

2) Dieser Umstand giebt der Ausführung über den Zeitpunkt der Abfassung dieses Schreibens oben S. 29 Anm. 1 am Schluss eine starke Stütze.

3) Vgl. Raynald, Annal. eccles. 1338 § 5, wozu Vatikan. Akten n. 1957.

dadurch der Bitte die Bahn frei machen, ihm aber die Zurückweisung erschweren; es liesse sich beinahe sagen, dass man ihn in seinem eigenen Garn habe fangen wollen.

Sodann nehmen wir am Schluss einen Appell an die eigensten Interessen der Kurie und der Päpste wahr. Man darf ihn nicht als eine einfache Drohung verstehen, wie gewöhnlich geschieht. Er kann nur so aufgefasst werden, wie er nach dem ganzen Zusammenhang wirklich gemeint war, als ein nachdrücklicher Hinweis auf die gefährlichen Folgen, die eine Ablehnung des diesseitigen Gesuchs für alle Teile haben könnte, insbesondere für den apostolischen Stuhl, als eine ernste Warnung vor einer Unterschätzung der Gefahren. Es ist hier vor allem, wie am Anfang des Schreibens, an die religiös-kirchliche Verwirrung in den deutschen Verhältnissen gedacht, die durch wiederholte Verkündigung von Interdikten, Einstellung des Gottesdienstes und kirchlicher Handlungen bis auf das Glockengeläute und dergleichen im Anschluss an jene Sentenzen und Prozesse seit Jahren und an vielen Orten hervorgerufen war, an die Notwendigkeit sie wieder zu ihrem normalen Stand zurückzuführen, an die Schwierigkeit das zu erreichen, wenn die Prozesse nicht aufgehoben würden, endlich an die Möglichkeit, dass man im letzteren Fall vielleicht genötigt sein könnte um des Seelenheils und der Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung willen das alte feste Band zwischen den deutschen Kirchen und dem päpstlichen Stuhl zu zerschneiden, wenigstens zu lockern, eine Perspektive, die dem Papst nahelegen sollte die ganze Tragweite eines ablehnenden Bescheids zu überschauen. Ein etwaiges Ausscheiden der deutschen Kirchen aus der römischen Obedienz kam hier in Frage, eine Eventualität, die die Lebensinteressen der römischen Gesammtkirche und ihre ganze Stellung berührte. Wenn wir beachten, dass derselbe Gedanke wie ein roter Faden sich durch den „Planctus“ des Publizisten Konrad von Megenberg [1]) hindurchzieht, um immer wieder in neuen Formen aufzutauchen, und nach den Aufstellungen des Verfassers seiner Verwirklichung schnell entgegengeht, ferner, dass dieser Publizist im Namen der ganzen deutschen Geistlichkeit zu reden vorgiebt, nicht minder endlich, dass eben derselbe Gedanke auch an andern Stellen sich zeigt [2]), so dürfen wir nicht in jener Aeusserung der Kurfürsten eine vereinzelte Erscheinung sehen, eine Aufwallung vorübergehenden Grimms, eine leere Drohung. Kein Zweifel, dass sie vielmehr Stimmungen und Strömungen wiederspiegelte, die in weiten Kreisen von Deutschland Verbreitung gefunden und die ernstesten Besorgnisse erweckt hatten; gingen doch die Dinge, die hier auf dem Spiel standen, jedermann an, vornehmlich aber die verantwortlichen Oberhirten der Diözesen, die grosse Zahl der geistlichen Häupter der deutschen Kirche, die zugleich Reichsfürsten waren, die Bischöfe, und die drei Erzbischöfe, die im Kurkolleg sassen. Wie aber die Verwirklichung des

1) Vgl. oben S. 10, Histor. Jahrb. Bd. 22, S. 657 unten, 660 unten („Abschied der deutschen Kirche vom Papst“) u. ö.

2) Neues Archiv d. Ges. f. ält. D. Gesch. Bd. 26, S. 733. Wir kommen hierauf noch zurück.

Gedankens gedacht war, die nach jener Aeusserung vom deutschen Reich selbst in die Hand genommen werden sollte, wie genau hundert Jahre später durch die sog. kurfürstliche Neutralität, wird hier nicht mehr angedeutet. Die Möglichkeiten müssen wir ganz auf sich beruhen lassen, sie gehören nicht hierher.

Der Art war also die Gesammterklärung der Kurfürsten ausgefallen, die für die Kurie bestimmt war, eine sehr ernste, wohldurchdachte Staatsschrift von schwerem Gewicht, zugleich eine Deklaration der deutschen Grundrechte und so zu sagen ein Ultimatum für den Papst. Aber sie blieb nicht allein.

II. Ein Schreiben Erzbischof Balduins als Kurfürst ging, wie bemerkt[1]), daneben einher. Es wird von Rudolf Losse, dem wir die Bekanntschaft mit ihm verdanken, in der Ueberschrift zu seiner Kopie seinem wesentlichen Inhalt nach als eine Eingabe des Trierers zu Gunsten des Kurfürstenrechts und der Rekonziliation Ludwigs bezeichnet d. h. als eine Auslassung über die Rechtsfrage und die religiös-kirchliche Seite der durch die Bannung des Kaisers geschaffenen Zustände. So sieht Losse, gewiss ein kundiger Gewährsmann, der Beachtung verdient, das Verhältnis dieses Schreibens zum vorangegangenen[2]) an: es ist nach seiner Auffassung eine Ergänzung zu letzterem und gehört zu ihm nach seinem Inhalt. Prüfen wir diese Annahme im einzelnen genau. Sie widerspricht derjenigen, durch die Ficker und Müller die herrschende Ansicht von dem Schriftstück und der Stellung Balduins zu seinen Mitkurfürsten begründet haben.

Auffallend findet Ficker[3]) es schon, dass einer der Kurfürsten einen besonderen Bericht an den Papst neben dem allgemeinen gesandt, noch auffallender die grosse Verschiedenheit beider in Inhalt und Form, die nur den Schluss übrig lasse, dass Balduin bloss bis zu einem gewissen Punkt mit den Genossen zusammengegangen, ihren weitergehenden Schritten sich nicht angeschlossen, gegenüber dem Papst eine Sonderstellung eingenommen habe, dass er auch nur bedingt dem Kurverein beigetreten sei. Die Belege findet er bei der Analyse des Schreibens im einzelnen. Nicht ebenso weit will Müller[4]) gehen, aber auch er hat den Eindruck gewonnen, dass Balduin ganz anders rede als seine Kollegen, die Beschlüsse von Rense vollkommen anders ansehe, sich nur zu einer sanften, vermittelnden Erklärung verstanden habe, ohne Frage eine Differenz innerhalb des Kurfürstenkollegs hervortrete; doch will er zugeben, dass sich der Unterschied mehr auf die Form der Mitteilung nach Avignon beschränkt habe, nicht auf seine Stellung zum Kaiser, dass er es auch gewesen sei, der schon bei der Redaktion der Kurvereinsbeschlüsse eine schonende und farblose Fassung durchgesetzt habe.

Gegenüber letzterem ist schon der Nachweis geliefert[5]), dass die Kurver-

1) Oben S. 30.
2) Vgl. die S. 31 angeführte Bemerkung Losses zur Gesammterklärung.
3) Sitzungsberichte a. a. O. S. 684 ff.
4) Kampf Ludwigs d. B. 2, S. 70 ff.
5) Oben S. 16.

einsurkunde sich nicht durch Verschwommenheit und Vieldeutigkeit, sondern durch Klarheit und Bestimmtheit auszeichnet und nur, aber auch im vollen Sinn des Worts, als eine Sentenz über das abstrakte Kurfürstenrecht, nicht über einen einzelnen konkreten praktischen Rechtshandel, als ein Rechtsspruch von grundlegender Bedeutung verstanden werden muss. Im übrigen kann nur eine genaue Analyse dieses Schreibens Klarheit verschaffen.

Erzbischof Balduin, der, wie nunmehr feststeht, die Gesammterklärung der Kurfürsten an den Papst mit erlassen hat, geht in seiner besonderen Zuschrift an ihn von der Tatsache aus, dass neuerdings um der Geschäfte des Imperiums willen am üblichen Ort die deutschen Fürsten versammelt gewesen, die die Kurfürsten des römischen Imperiums sind, zu denen er seit einer Weile gehört („de quorum numero unus sum et fui"), und dass sie, er mit den andern, nach ernster Erwägung dessen, dass das Imperium und die Kurfürsten selbst in ihren Ehren, Rechten und gewohnheitsrechtlichen Befugnissen seit geraumer Zeit und in verschiedener Art verletzt, beeinträchtigt und in nicht unerheblichem Mass beschwert worden, einhellig beschlossen und in einheitlicher Form sich mit einander dazu verbunden, das Imperium und sich selbst als Kurfürsten in ihren Ehren, Rechten und gewohnheitsrechtlichen Befugnissen nach Kräften in Schutz zu nehmen, zu verteidigen und aufrecht zu halten nach dem Mass, wie auch schon vorher jeder Kurfürst als solcher dazu verpflichtet und gehalten gewesen („eciam ante quilibet . . non immerito tenebatur"). Indem der Aussteller des Schreibens an die Tatsache des Kurvereins bloss erinnert, auf dessen Beschlüsse und deren Wortlaut so wenig wie auf den Abschluss in Rense an einem bestimmten Tag näher eingeht, giebt er zu verstehen, dass darüber alles erforderliche dem Papst schon mitgeteilt ist; das gemeinsame Schreiben mit den andern Kurfürsten setzt er also unbedingt voraus, andernfalls hätte der Eingang seines eigenen keinen Sinn, keinen Boden unter den Füssen. Indem er sich dabei an den Wortlaut der Dokumente anschliesst, lässt er von sich aus mit voller Bestimmtheit zwei Punkte noch besonders hervortreten: seine Zugehörigkeit zum Kurfürstenkolleg seit altersher nebst der daraus entspringenden Verpflichtung dem angegebenen Zweck zu dienen, woran er nicht als ein Neuling herantritt, dem er auch schon zuvor sich gewidmet hat, und die volle Einmütigkeit, die beim jetzigen Schritt unter den Kurfürsten geherrscht hat. Wenn Balduin es für notwendig gehalten hat sich so ausdrücklich und entschieden zu den Beschlüssen aller und dem Gesammtschreiben zu bekennen, so ist es unter keinen Umständen geschehen, um eine etwa vorhandene Dissonanz im Kolleg zu verhüllen und den Empfänger des Briefs im Gegensatz zu andern Annahmen oder Gerüchten über den wahren Zustand zu täuschen, sondern umgekehrt in der Absicht die Wahrheit in klaren und scharfen Linien hervortreten zu lassen, damit die Handlung, die in Rede steht, als eine schlechthin einmütige ganz wirkungsvoll erscheint und nicht den geringsten Zweifel an ihrem Ernst aufkommen lässt. Ebenso wird sie aber von ihm als ein Ausfluss der gemeinsamen Kurfürstenpflicht, nicht blos ihres Rechts, ausgegeben, die für ihn darum noch von besonderer Bedeutung ist, weil er

bekanntlich dieser Pflicht gemäss und in demselben Sinn schon bei früheren wichtigen Anlässen in der verantwortlichen Stellung eines Kurfürsten für das Reich auf dem Plan gewesen ist — er spielt zunächst auf die Wahl Heinrichs VII. und Ludwigs des Baiern an — und aus der Erfahrung weiss, worauf es einem Kurfürsten ankommen muss. Man muss sofort einsehen, dass Balduin weder die Beschlüsse noch das Kollektivschreiben abschwächen, sie auch nur um einen einzigen leisen Ton anders erklingen lassen will. In Wahrheit bringt er sein Verlangen direkt zum Ausdruck, an dieser Stelle und gegenüber diesem Adressaten, unter deutlicher Angabe der sachlichen und persönlichen Motive, um beidem ein noch grösseres Gewicht zu verleihen, den Ernst und die Tragweite der Lage noch tiefer zu enthüllen[1]).

Hiermit ist doch wohl schon der wirkliche Sinn dieses Schreibens und seines Verfassers und zugleich die äussere Haltung des Schreibens nach seinem Wesen und im Verhältnis zur vorangegangenen Kollektiverklärung der Kurfürsten vollständig gekennzeichnet. War diese beflissen die dürren Tatsachen an einander zu reihen, die den deutschen Rechtsstandpunkt fixierten, in den Augen der Theoretiker und praktischen Politiker an der Kurie aber einen ungerechtfertigten, unrechtmässigen, in jeder Weise unleidlichen und verwerflichen neuen Zustand eigenmächtig herbeiführen wollten, so musste bei ihrem Empfänger — es konnte nicht anders sein und sollte nicht anders geschehen — die volle Brutalität solcher Tatsachen den entscheidenden Eindruck hervorrufen, einen Kompromiss ausschliessen, jedes Deuteln zurückdrängen; mit ihrem ganzen Gewicht fiel sie so in die Wagschale, wenn man es auch vermieden hatte es durch scharfe Ausdrücke noch zu erhöhen[2]). Das Schreiben Erzbischof Balduins führt dagegen nicht mehr die Tatsachen selber vor, die schon im Gesammtschreiben zusammengestellt waren und feststanden; es eröffnet, behandelt die Gesichtspunkte, die diesseits massgebend gewesen, jenseits bei der Beurteilung der Tatsachen volle, unbefangene Berücksichtigung verlangen und massgebend werden sollen nach der Meinung des Verfassers. Darin besteht der einzige Unterschied zwischen den zwei Schreiben, während sie im übrigen in der Sache ganz mit einander übereinstimmen. Die Brutalität der Tatsachen, die immer brutal sind, wirkt im zweiten Schreiben nicht in demselben Mass auf den Empfänger von vornherein, weil es sich die Aufgabe gestellt hat sie in ihrer Verflechtung, ihrer inneren Begründung zur Darstellung zu bringen, ihre volle juristische und moralische Berechtigung nachzuweisen. Es legt damit von selbst die Notwendigkeit nahe, dass der Empfänger sich gegen eine nähere Prüfung dieser Gründe nicht von Anfang an verschliesst, es giebt wenigstens dem Gegner die Möglichkeit sich noch überzeugen zu lassen. Es ist deshalb, wenn auch nicht verbindlicher als das andre, so doch, könnte man sagen, weniger imperativ nach Inhalt und Form.

---

1) Also hat auch nicht Lindner Recht, wenn er dieses Schreiben „ungleich sanfter“ nennt, Deutsche Gesch. unter den Habsburgern und Luxemburgern Bd. 1, S. 445.

2) Vgl. oben S. 35.

Mit dem andern zusammengehalten soll es ihm offenbar als Ergänzung dienen, um den Eindruck zu steigern, selbst eindrucksvoll und entschieden.

Ganz dasselbe zeigt der weitere Fortgang des Schreibens. Erzbischof Balduin wendet sich in ihm, wieder in Gemeinschaft mit den übrigen Kurfürsten, wie er selbst bezeugt, an den Papst mit der Bitte neben der Ergebenheit der Kurfürsten als treuer Söhne der Kirche den ernsten Umstand im Auge zu behalten, dass die Erhaltung der Ehre, des Bestands und der Rechte des Imperiums dem Nutzen und der Ehre der Kirche selbst, ihrer heiligen Mutter, ohne Frage förderlich ist, und schon in deren Interesse in väterlicher Weise für die Integrität des Imperiums und seiner Kurfürsten alles zu tun, wie von den Gesandten, die er mit seinen Kollegen abgehen lässt, genauer dargelegt werden soll. Hand in Hand mit den letzteren tritt uns auch so der Erzbischof entgegen, in Vergangenheit, Gegenwart und für die weiteren Phasen der Angelegenheit. Die Bitte, die er an der letzteren Stelle ausspricht, bezieht sich, wie das Satzgefüge und der mit Ueberlegung und Vorsicht gewählte Ausdruck beweist[1]), auf das Gesuch im kurfürstlichen Gesammtschreiben die Sentenzen und Prozesse Papst Johanns gegen Ludwig zu widerrufen: auch er sieht in ihnen den Ausgangspunkt für den bestehenden Kriegszustand, auch er erblickt den Urheber dessen im vorigen Papst, auch darin eines Sinns mit den andern, wie er in nicht misszuverstehender Weise durchblicken lässt, gesonnen jeden Zweifel in dieser Richtung aus dem Wege zu räumen. Wie sie widmet er den gegenwärtigen und zukünftigen Gefahren für das religiös-kirchliche Leben in Deutschland und anderwärts warme Worte, beinahe in buchstäblicher Uebereinstimmung mit dem ersten Schreiben. Ueber dieses geht er noch dadurch hinaus, dass er auf eine bestimmt zu erwartende Vermehrung dieser Gefahren aufmerksam macht: die reale Macht Ludwigs und das Ansehen, das er im Reich besitzt, bewegen sich, so lesen wir hier, beständig in aufsteigender Linie[2]). Er will damit sagen, was die Gesammtheit in dieser Weise vorher nicht ebenso direkt ausgesprochen hatte, dass der Kaiser im Verein mit den Reichsständen und der öffentlichen Meinung im Volk, an keine Rücksicht mehr gebunden, im Besitz voller Macht und aller Mittel, gegen die gegenwärtigen verworrenen Zustände, um sie wieder gesunden zu lassen, und deren Urheber einseitig vorgehen könnte d. h. gegen jene Sentenzen und Prozesse und den päpstlichen Stuhl, so dass am Ende das Wirklichkeit wird, was man dort z. Z. vielleicht nur für ein Schreckgespenst hält. Ist diese Warnung Balduins aber, die einer Unterschätzung der Gefahren vorbeugen sollte, etwas

1) Er spricht von „supplicationes“ in der Mehrzahl und kommt damit nicht nur auf die soeben geäusserte eigene Bitte zurück, sondern auch auf die im Gesammtschreiben; mit den „supplicationes“ hier knüpft er an das Wort „supplicamus“ dort unmittelbar an.

2) Auch Erzbischof Walram von Köln hatte im vorangegangenen Jahr gegenüber dem Papst geäussert: „quasi, paucis exceptis, omnes domini temporales predicto [Ludovico] adherere videntur“, Vatikan. Akten n. 1910, S. 684 unten. Ueber die geistlichen Kreise s. oben die Anführung von Konrad von Megenberg und die bekannten Tatsachen aus dem Jahr 1338.

andres als jene, die bereits im vorigen Schreiben hervortrat [1])? Unterscheidet er sich ferner mit dem seinigen wirklich von diesem, wenn er weiter die bisherige Treue des deutschen Volks und seiner Fürsten gegenüber der römischen Kirche betont, zugleich aber durchschimmern lässt, dass sie einen Wandel erfahren müsste, wenn man dem Kaiser nicht gestattet die kirchliche Genugtuung zu leisten d. h. für seine Person die Busse zu tun, zu der er sich erbietet, und ihn nicht in den Schoss der Kirche wieder aufnimmt, wenn eine allgemeine Empörung darüber in hellen Flammen emporschlägt? Die Perspektive, die er damit eröffnet, ist dieselbe, die er mit seinen Kollegen in ihrer Erklärung schon vorher als wahrscheinlich, wenigstens als möglich hingestellt hatte [2]). Wenn er schliesslich sein lebhaftes Verlangen eingesteht zur Herstellung des Friedens beizutragen, so geschieht es doch wieder derart, dass er erklärt gemeinsam mit den andern Kurfürsten auf dies Ziel hinzuwirken und gemeinsam mit ihnen durch die Vertrauensmänner, die sie jetzt alle nach Avignon entsenden, auf ein solches Ziel lossteuern zu wollen.

So besteht unzweifelhaft in allem nur Harmonie, vollkommener Einklang zwischen den Schreiben und ihren Ausstellern. Die Möglichkeit eine Disharmonie anzunehmen oder auch nur zu vermuten ist nicht nur nicht vorhanden sie ist nach der Form und dem Inhalt des Schreibens, nach dem ganzen inneren sachlichen Zusammenhang der Dinge, der sonst keinen Sinn hätte, gänzlich ausgeschlossen.

Wäre sie indess nicht doch darin zu finden, eine abweichende Haltung des Trierers darin zu erkennen, dass das Gesammtschreiben Ludwig ohne weiteres mit dem Kaisertitel einführt, der Trierer aber in seinem Brief an den zwei Stellen, an denen er die Person Ludwigs hervortreten lässt, ihn als den Herrn Ludwig von Baiern und den zum Kaiser erwählten („ad dictum imperium electum") bezeichnet? Ist das Argument Fickers [3]) am Ende wirklich im Recht, das sei gegenüber dem Papst gewiss der unverfänglichste Ausdruck gewesen, der gewählt werden konnte, der nichts andres anerkannte als die blosse Tatsache der Wahl? Diese Frage, allerdings entscheidend für die Stellung, die Balduin damals einnahm, ist jedoch, wenn man näher zusieht, in vollem Umfang zu verneinen. Der Sinn der Worte, die hier gebraucht sind, weist das Gegenteil nach und zeigt wiederum den vollen Einklang mit der Kollektiverklärung der Kurfürsten: „ad imperium electus". Sie besagen wie jede andre Aeusserung Balduins zu dieser Frage, dass auch in seinen Augen Ludwig nicht weniger als ein wahrer und wirklicher Kaiser ist, weil er in das Kaisertum hineingewählt worden und die Wahl des deutschen Königs durch die Kurfürsten tatsächlich diesen König von vornherein auch schon zum Kaiser gemacht hat, wenn auch die kaiserliche Krönung noch nicht erfolgt ist. Das Gegenteil der Anschauung

1) Oben S. 36.
2) Vgl. oben S. 37.
3) Sitz. Ber. a. a. O. S. 690.

von Ficker ist zutreffend. Der mit Absicht gewählte Ausdruck sollte und konnte auch nicht der unverfänglichste sein gegenüber dem Papst, er enthielt nicht weniger als eine volle, rückhaltlose und klare Darlegung der Rechtslage, wie sie Balduin verstand und immer aufgefasst hatte. Nach seiner Anschauung war der „electus ad imperium“ in der Sache und nach dem Recht genau so viel wie der „imperator“ mit dem einzigen, mehr formalen Unterschied, dass die Wahl den kaiserlichen Titel noch nicht giebt; aber der einzig Recht schaffende und rechtsgültige Akt für die Begründung der Kaisergewalt und deren Besitz ist auch nach seinem Begriff die Wahl seitens der Kurfürsten. Ganz in diesem Sinn hatte er sich, wie man weiss, über die Wirkung der Wahl schon in den Jahren 1308 und 1314 gegenüber der Kurie ausgesprochen [1]). Genau auf derselben Linie stand er i. J. 1316, als er in einem Willebrief zu Gunsten der Stadt Augsburg den Kaiser als „rex Romanorum postea consecrandus“ auftreten liess und zu dessen Bestätigung der Stadtfreiheiten seine Zustimmung gab [2]); er ist ihm der wirkliche, aber noch nicht gekrönte Beherrscher des römischen Reichs im weiteren Sinn. Ganz ebenso, vielleicht noch heller beleuchtet, zeigt ihn der Vertrag, den er i. J. 1333 im Interesse des Kaisertums einging mit dem neuen Kurfürsten Erzbischof Walram von Köln und dessen Bruder Graf Wilhelm von Jülich [3]): seiner Ueberzeugung von der Zusammengehörigkeit von Kurrecht und Kaiserrecht und vollem Kaiserrecht vermittelst des Kurrechts verleiht er hier dadurch Ausdruck, dass er den Kaiser, ohne ihm den Kaiser- oder Königstitel beizulegen, als den „electus ad imperium“ wie oben, den „dominus, quem [4]) nos alias elegimus ad imperium“, bezeichnete, um ihn trotz allen päpstlichen Sentenzen und Prozessen als den rechtmässigen König und Kaiser de facto und jure hinzustellen, sich zu ihm ohne Einschränkung zu bekennen [5]); in diesem Sinn wurde der Kölner in dem Vertrag für die Kaiserpartei unschädlich gemacht.

So war seine Haltung und die offene Aeusserung seines Urteils immer gewesen, innerhalb des Reichs gegenüber den einzelnen Reichsständen, nach aussen gegenüber den Päpsten. Jedermann kannte ihn so, als einen Kurfürsten, der jeder Zoll Kurfürst war, als den konsequentesten und entschiedensten Vertreter des Kurfürstenrechts und damit des Reichs- und des Kaiserrechts, das aus jenem emporwächst; keiner seiner Genossen konnte ihm dabei an die Seite gestellt werden, keiner hatte auch soviel Gelegenheit gehabt und benutzt seine innersten Gedanken über die grosse Frage so offen auszubreiten.

Wenn nun ganz in solchem Sinn in dem Renser Weistum und diesem

---

1) Oben S. 22.

2) Lünig, Reichsarchiv 13, S. 91, Regest im Urkundenbuch der Stadt Augsburg Bd. 1, n. 240.

3) Lacomblet, Urkunden z. Gesch. d. Niederrheins Bd. 3, n. 268.

4) Zu diesem „qui“ vgl. Anm. 1 auf S. 34.

5) Ganz richtig bei Ernst Vogt, Die Reichspolitik des Erzbischofs Balduin usw. S. 76, 77 gegen Felten.

Schreiben wieder geredet, in ihm hier wie dort ein volles Einverständnis zwischen den Kurfürsten zum Ausdruck gebracht wurde und in demselben Sinn sich das Weistum zu einem grundsätzlichen Rechtssatz für das Reich in der Oberhauptsfrage ausgestaltete, so ist damit nicht nur ein Fingerzeig für die Entstehung des Weistums, wie er schon früher gefunden wurde [1]), gegeben, wir haben jetzt die Gewissheit, dass der Kurfürst Balduin von Trier, der sich in der ganzen Situation der Juli-Tage 1338 keinen Augenblick von seinen Kollegen getrennt hat, bei der Aktion von Rense vielmehr das treibende Element gewesen ist, der Urheber und die Seele des Kurfürstenbundes [2]) nebst alledem, was zu ihm gehört, die entscheidende Hauptperson, die es verstanden hat ihre eingewurzelte Rechtsüberzeugung zum Gemeingut der Kurfürsten zu machen und sie in der Reichssentenz sich krystallisieren zu lassen. Ebenso darf es für gewiss gelten, dass die beiden äusserlich verschiedenen, in der Sache konkludierenden Begleitschreiben zum Weistum zusammen ein ganzes haben bilden sollen, dass ihre Abfassung und Entsendung auf Verabredung und Beschluss aller Kurfürsten zurückgeht, das des Trierers dazu bestimmt war eine Ergänzung zum andern zu bieten in besprochener Weise [3]).

Nicht auffällig konnte das sein. Balduin war allein noch im Stande dem Papst eine Darlegung über die Beschlüsse zu geben, wie sie sein Schreiben enthält, weil er sich in dieser Frage gegenüber der Kurie neuerdings nicht engagiert hatte wie die andern geistlichen Kurfürsten und nicht wie sie von ihr zornig heimgeschickt war [4]). Nicht auffällig konnte auch der Erfolg Balduins bei den Kollegen sein, nachdem kürzlich, am 13. Juli, wenige Tage vor den Beschlüssen von Rense, der endgültige Ausgleich über den Besitz des Mainzer Erzstifts zwischen dem Mainzer und Trierer in Bacharach unter Vermittlung des Kaisers — ein Jahr nach dessen Sühne und Vertrag mit dem Mainzer — zu Stande gebracht war [5]), eine Bürgschaft für die Herstellung voller Einmütigkeit innerhalb des Kurfürstenkollegs, denn die Entscheidung lag bei den geistlichen Mitgliedern. Daraufhin kann es dem Trierer, nachdem er einmal die Bahn gebrochen hatte, nicht mehr schwer geworden sein die Genossen auf seinen eigenen Standpunkt herüberzuziehen. Dass längere Vorbereitungen, Besprechungen und Verabredungen zwischen den Kurfürsten, zwischen ihnen und dem Kaiser erforderlich gewesen sind und wirklich stattgefunden haben, versteht sich von selbst; wir kommen darauf noch zurück. Das Ergebnis war aber jetzt in Rense für Balduin gesichert, durch ihn für das Kurfürstentum überhaupt. Es war von Rechts wegen als der Quell für alle höchste Gewalt im Reich pro-

---

1) Oben S. 23, 25.

2) In grösserem Massstab, wie bei seinem Vertrage mit Köln von 1333, S. 43 Anm. 3, im kleineren.

3) Oben S. 40.

4) Darüber weiter unten.

5) Böhmer, Regesten K. Ludwigs n. 1913.

klamiert worden. Darin beruht zunächst die Bedeutung der Beschlüsse von Rense und des Erfolgs, den Balduin hier davontrug, nachdem er schon vor 30 Jahren sich zum Standpunkt der späteren Beschlüsse bekannt hatte. Für den Kaiser und das Reich ergab sich hieraus ein grosser Gewinn, den jedermann einsehen musste, sofort auch der Papst, der in der Tat die schweren Eindrücke, die er empfangen hatte, ungesäumt zu verraten begann.

Anders die übliche Darstellung der Vorgänge in Rense. Man wird jedoch, meine ich, bemerken, dass die vorstehende besser fundamentiert ist und sich an die Geschäfte und die Persönlichkeiten in der Wirklichkeit jener Tage enger anschmiegt, darum die richtigere ist.

Sucht man in die Vorgeschichte der Ereignisse einzudringen, so findet man, dass in der bisherigen Darstellung sie zurückgeführt werden auf die Versammlung und die Beschlüsse der Bischöfe in Speier im Ausgang des März 1338, diese wieder auf die Initiative des Kurfürsten und Erzbischofs Heinrich von Mainz. Er soll den Anstoss gegeben haben zu den bedeutsamen Schritten, die man hier tat, er soll dem Kaiser bei seinem Versuch die Reichsstände mit sich fortzureissen gewissermassen in die Zügel gefallen sein. Vom Bischofstag in Speier soll die Entwicklung bis zur Vereinigung der Kurfürsten in Rense weitergegangen sein in grader Linie.

Es gilt doch wieder den Sachverhalt genau festzustellen im Rahmen der ganzen damaligen politischen Situation.

Die weitgehenden Friedensanerbietungen des Kaisers bei der Kurie im Herbst und Winter 1336 auf 1337 [1]) waren vergeblich gewesen, die Friedensverhandlungen, in denen sich der Kaiser zur demütigsten Unterwerfung erbot, waren gescheitert unter der Mitwirkung französischen Einflusses [2]).

Papst Benedikt XII. hatte nicht gesäumt seine Folgerungen hieraus zu ziehen für sein Verhalten gegenüber den noch immer ungeordneten Zuständen im Erzbistum Mainz und zu den deutschen Kurfürsten in ihren Beziehungen zum Kaiser. In letzterer Richtung hatte er, als er am 14. Februar 1337 die Aussöhnung zwischen Erzbischof Heinrich von Mainz, der noch nicht zum Besitz des Erzstifts gelangt war, und dem Erzbischof Balduin von Trier, der noch als Verweser in demselben Erzstift fungierte, wie dem König Johann von Böhmen anordnete, die Verfügung zu erlassen, dass in die Sühne keine Verpflichtung, Zusage, Einung oder Bundesgenossenschaft für die Zwecke einer etwaigen neuen Königswahl dürfe eingefügt werden ohne besondere Erlaubnis vom Papst [3]). Die Tendenz war handgreiflich. Einerseits sollten die genannten drei Kur-

1) Vatikan. Akten n. 1841 ff.
2) Vgl. oben S. 11.
3) Vatikan. Akten n. 1870.

fürsten, denen wohl bald der Kölner wäre beigesellt worden, also die Gesammtheit der geistlichen Kurfürsten, m. a. W. die Mehrheit der deutschen Kurfürsten, zu einer geschlossenen Partei gegenüber dem Kaiser zusammengefügt werden. Andrerseits bestand die Absicht durch eine solche Koalition den Kaiser endgültig bei Seite zu schaffen und das deutsche Kurfürstentum unter den Willen der Kurie und des französischen Königs zu beugen. In der andern Richtung hatte der Papst zwei Nuntien mit jener Verfügung an den Mainzer Erzbischof nach Deutschland entsandt, um die Lage im Erzbistum Mainz im päpstlichen Auftrag zu prüfen und zu regulieren.

Bevor noch die deutschen Kurfürsten tatsächlich auf die Probe gestellt werden konnten — es war keine Aussicht vorhanden, dass sie, wenigstens der Mainzer und der Trierer, nach dem Willen des Papsts sie bestehen würden, sprang doch der Angriff auf die Selbständigkeit des Kurfürstentums gradezu in die Augen — wurden die beiden päpstlichen Massnahmen durch die Ereignisse in Deutschland durchkreuzt.

Während der Standpunkt der Kurie noch mehr vom Geist der französischen Interessen erfüllt wurde [1]), ward im Gegensatz zum päpstlichen Erlass vom 14. Febr. eine vollständige Sühne zwischen dem Kaiser und Erzbischof Heinrich von Mainz am 29. Juni vollzogen und zu einem Schutz- und Trutzbündnis erweitert [2]). In seiner ganzen Stellung, als geistlicher Oberhirt und Metropolit, als territorialer Reichsfürst, als Kurfürst und Erzkanzler, begab sich der Erzbischof mit seinen Besitzungen und Rechten und seinen Suffraganen unter den Schutz und die Autorität des Kaisers, mit seinen Verpflichtungen gegenüber dem Reich und den „Inhabern des Reichs“, um sich wider die Ansprüche der Kurie mit dem Kaiser solidarisch zu verbinden bis zu dessen Tod und der dann erforderlichen neuen Königswahl. Es war unverkennbar ein mächtiger Fortschritt wie für die Befriedung der Mainzer Verhältnisse so vor allem in der Verstärkung der Stellung des Kaisers innerhalb des Reichs, gegenüber dem mit Frankreich verbundenen päpstlichen Stuhl. So sehr, dass der Papst, dem das einleuchtete, sich alsbald genötigt sah seine Nuntien, die in der Erzdiözese keinen Boden gewinnen konnten, vielmehr gradezu verheerend wirkten, wieder abzuberufen [3]) d. h. hier den Rückzug anzutreten. Dem Kaiser aber und auch dem Erzbischof wurde von neuem zu verstehen gegeben, dass die Aussöhnung mit dem Kaiser, seine Wiederaufnahme in die Kirche, d. h. die

---

1) Vatikan. Akten n. 1876, besonders die gesperrten Worte im Eingang.

2) Gudenus, Cod. dipl. Magunt. Bd. 3, S. 305 ff., dazu die Kapitulation des Erzbischofs mit dem Mainzer Kapitel bei Würdtwein, Subsidia Bd. 4, S. 293. Vgl. auch Preger, Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig d. B. und sein Einfluss auf die öffentliche Meinung in Deutschland (Abhandl. d. k. bayer. Akademie d. Wiss. 3. Klasse, Bd. 14, Abt. 1), Sonderausgabe S. 68, n. IV.

3) Vatikan. Akten n. 1895. Erzbischof Balduin über diese Nuntien Juni 8 bei Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 1043 mit den Berichtigungen und Ergänzungen von Schwalm in der Westdeutschen Zeitschr. f. Gesch. und Kunst Bd. 8, S. 87 Anm. 1, Joh. v. Verden über dieselben bei Böhmer-Ficker a. a. O. S. 741 oben.

sog. Rekonziliation, nur im Fahrwasser der päpstlich-französischen Politik und unter deren Auspizien vor sich gehen könne; ausserdem wurde ersterem hierbei ein neuer Termin für seine Verantwortung bis zum 1. Oktober gesetzt [1]), der unter den gegebenen Verhältnissen freilich unbeachtet verstrich.

So gewiss auch die Position des Kaisers, seine ganze politische Machtstellung durch das Bündnis mit Mainz sich ausserordentlich gehoben hatte, sie erfuhr doch noch sogleich eine Steigerung durch das englische Bündnis, die Allianz, die Kaiser Ludwig mit König Eduard von England für dessen Kampf mit dem französischen König im Juli 1337 abschloss. Der Vorgang war ganz geeignet, mit dem andern, nach aussen, aber auch innerhalb des Reichs einen bedeutenden Eindruck zu machen. Zahlreiche Fürsten ergriffen dieselbe Partei das Ansehen und die reale Macht des Kaisers nahm wiederum frischen und, kräftigen Aufschwung, wie auch sogleich schon der Kölner Erzbischof Walram, später Balduin von Trier dem Papste berichtete [2]). Kaiser Ludwig hatte eine breite Rückendeckung erhalten; die Gerüchte, die aus Deutschland nach Avignon und von dort zum französischen Hof gelangt waren und eine beabsichtigte und nahe bevorstehende Thronumwälzung in Deutschland in Aussicht stellten [3]), konnten doch nur vorübergehende Illusionen über die dortige wahre Lage aufkommen lassen. So kam das neue Jahr, 1338, heran.

Was war aber der reale Niederschlag, das praktische Ergebnis der Verstärkung der kaiserlichen Stellung für das Verhältnis zur Kurie, für die Wiederherstellung ruhigerer Bahnen für das staatliche Leben in Deutschland?

Das erste bemerkenswerte Ereignis in diesem Zusammenhang war der Mainzer Bischofstag in Speier unter dem Vorsitz des Erzbischofs Heinrich Ende März 1338.

Sein Zweck war in erster Linie zu der grossen schwebenden Frage zwischen dem Kaiser und der Kurie Stellung zu nehmen und den Papst um die Beendigung des Streits durch eine Gesandtschaft angelegentlich zu bitten. Der Metropolit der Mainzer Kirchenprovinz hatte, wie sich von selbst verstand, ihn ausgeschrieben, Erzbischof Heinrich, am 28. Februar [4]); er war anberaumt

---

1) Sauerland, Vatik. Urkunden zur Geschichte der Rheinlande Bd. 2, n. 2290, wozu das. n. 2291 und Vatikan. Akten n. 1887; daneben Exzerpt von Sauerland aus dem vatikanischen Archiv für die Regesten der Erzbischöfe von Mainz, mir zur Verfügung gestellt von Herrn Dr. E. Vogt, dem Bearbeiter dieser Regesten für die erste Hälfte des 14. Jahrh.: die Eröffnung des Papsts an Erzbischof Heinrich in obiger Sache.

2) Oben S. 41 m. Anm. 2.

3) Vatikan. Akten n. 1913, Sauerland a. a. O. n. 2307, Daumet, Lettres des papes d'Avignon, Benoit XII 1334—1342, n. 374, dazu Vatikan. Akten n. 1915, 1916.

4) Dies für den Einblick in die Dinge wertvolle Einladungsschreiben, gegeben in Aschaffenburg pridie kal. Martii, im Original, dessen oberste Zeilen jetzt abgeschnitten sind, hat Herr Dr. E. Vogt bei seinen Forschungen für die Regesten der Erzbischöfe von Mainz im Reichsarchiv in München soeben wieder aufgefunden und mir freundlichst mitgeteilt; wohl mit Recht vermutet er, dass es das Exemplar für den Bischof von Würzburg gewesen, das später von dort nach München gelangt ist. Als Termin wird angegeben: „dominica, qua cantatur letare" d. i. 22. März, als Ge-

auf den 22. März, aber erst einige Tage später trat er zusammen; am 27. wurden die Beschlüsse zu Gunsten des Kaisers festgestellt[1]). Es waren hier bei einander, z. T. in Person z. T. durch Vertreter, die Bischöfe von Strassburg, Paderborn, Speier, Augsburg, Bamberg, Eichstädt, Chur und Würzburg, also die Suffragane des Mainzers beinahe vollzählig[2]), daneben der Bischof von Basel, der zu einem andern Sprengel gehörte, sich hier aber anschloss wegen seiner Beziehungen zum Strassburger; man kann also sagen, die Bischöfe des ganzen südwestlichen Deutschlands, so weit sie nicht zum Kaiser in direktem Gegensatz standen[3]). Die Pazifizierung der kirchlichen Zustände Deutschlands, insbesondere der Mainzer Provinz, die begreiflicher Weise unter dem verheerenden Streit am meisten zu leiden hatte, und die Aussöhnung des Kaisers mit der Kurie als

genstand: „ambasiata seu legatio huiusmodi vestro ac dictorum fratrum et dominorum episcoporum [der Kirchenprovinz] consilio et auxilio consultius ordinanda“, dazu: „super aliis variis et arduis negotiis nostre et vestre ecclesiarum totiusque nostre provincie honorem, profectum et commodum respicientibus“.

1) Olenschlager, Erläuterte Staatengesch., Urkunden S. 186, jetzt auch aus dem vatikanischen Archiv gedr. von Schwalm, Neues Arch. d. Ges. f. ält. D. Gesch. Bd. 26, S. 727 ff.

2) Ueber die Bischöfe von Halberstadt, Hildesheim und Verden ist nichts bekannt. Vielleicht waren sie wegen der Entfernung und der Kürze des Termins ausgeblieben; der Verdener war wohl jetzt in Avignon, vgl. Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 1045, 1046.

3) Wie der von Konstanz. Auch der Strassburger hatte sich erst nach einigem Widerstreben zur Teilnahme bereit erklärt, wegen welcher er sich später vom Papst wieder freisprechen liess, vgl. Leupold, Berthold von Buchegg S. 107 ff., auch Böhmer-Ficker a. a. O. n. 786, 787. Wenn dagegen in der Chronik von Matthias von Neuenburg bei Böhmer-Huber, Fontes rer. Germ. Bd. 4, S. 222, in der Ausgabe von Studer S. 103, bei der Erzählung von der Anwesenheit des Kaisers im Elsass und seiner Begegnung mit den Bischöfen von Basel und Strassburg die Angabe gemacht wird, der Strassburger habe die Versammlung der Bischöfe der Mainzer Provinz sogar angeregt, „congregacionem persuasit“, so ist das in dieser Form unrichtig. Der Satz hat so gar keinen Sinn, wie die Zusammenstellung mit dem vorangegangenen „ille [princeps Ludowicus] ad adtrahendum eos [die beiden Bischöfe] suo servicio“ zeigt. Die Angabe ist aber auch direkt falsch, weil um die Zeit dieser Begegnung der Bischofstag in Speier längst feststand und nicht erst angeregt zu werden brauchte: in der ersten Hälfte März hielt sich der Kaiser in Kolmar auf, am 16. in Schlettstadt, vgl. Böhmer, Regesten K. Ludwigs, auf den 22. desselben Monats war der Tag angesetzt, schon am 28. Febr. ausgeschrieben, vgl. S. 47 Anm. 4. Auch die ganze Haltung des Strassburgers widerspricht der Nachricht. Man wird sich der Vermutung von Mor. Ritter, Hist. Ztschr., n. F., Bd. 10, S. 518, anschliessen müssen, der im Text einen Fehler erblickt und für „Argentinensis congregacionem persuasit“ zu lesen vorschlägt: „Argentinensi congregacionem persuasit“, nämlich der Kaiser, der demnach hier den Strassburger (und den Baseler) zur Teilnahme überredet hätte. Das passt viel besser zum Zusammenhang und findet seine Bestätigung durch die Urkunde des Kaisers Acta imperii selecta n. 786. Die Bemerkung Leupolds a. a. O. S. 106 ist hinfällig. — Wenn Konrad von Megenberg in seinem „Planctus“, vgl. oben S. 10, erklärt, dass die Bischöfe fest entschlossen zusammenstehen für ihren Herrn Ludwig als ihren wahren König („veridico regi“), Grauert im Hist. Jahrb. d. Görres-Ges. Bd. 22, S. 659, so spielt er damit auf den Bischofstag in Speier an. Uebrigens zeigt diese Stelle auch den Sprachgebrauch der Zeit und dass man keinen scharfen, bewussten Gegensatz zwischen einem „Herrn Ludwig“ und einem „König L.“ konstruieren darf. Dazu vergleiche man auch die Aufschriften Rudolf Losses zu den Kopien der beiden oben behandelten Schreiben.

Voraussetzung dafür stand für die Beratungen auf dem Programm. Wenn aber die Rekonziliationsfrage wieder aufgerollt wurde, so konnten das nicht einseitig die genannten geistlichen Herren von sich aus tun; die Genehmigung des Kaisers, seine volle Zustimmung, seine Zusage dort zu erscheinen war unerlässlich und man konnte sie sich, wenn das Beginnen nicht planlos sein sollte, nicht erst nachträglich von ihm verschaffen, man musste ihrer versichert sein von vornherein. Die Zustimmung wiederum konnte nicht die Eingebung eines Augenblicks sein.

Suchen wir die Vorbereitungen festzustellen, um den Ursprung und den Urheber des Schritts der Bischöfe zu erkennen, so weist uns zunächst das Itinerar des Kaisers und das des Mainzer Erzbischofs nach, dass eine persönliche Begegnung zwischen beiden vom zweiten Drittel des Julimonats 1337 bis gegen Ende März 1338, d. h. zwischen ihrer förmlichen Aussöhnung und ihrem Bundesvertrag und dem Tag in Speier oder unmittelbar zuvor, nicht stattgefunden hat[1]; in diesem Zeitraum sind sie räumlich weit von einander entfernt gewesen. Geht die Anregung zur Versammlung auf eine Verständigung zwischen ihnen zurück, was bestimmt der Fall gewesen ist, so müsste diese entweder schon im Juni oder Juli 1337, im Anschluss an die Aussöhnung, vielleicht als ein Teil dieser selbst, in mündlicher Aussprache eingeleitet oder gar erzielt oder im Lauf der Monate, zu Beginn des neuen Jahrs, durch Brief- und Botenverkehr herbeigeführt worden sein, jedenfalls längst vor dem 28. Febr., weil der Erzbischof seine Suffragane zur Zusammenkunft erst einladen konnte, nachdem nicht nur die Zustimmung des Kaisers, sondern auch seine persönliche Gegenwart in Speier im Kreise der Bischöfe völlig gesichert war.

Lässt sich demnach der Moment nicht mehr sicher ergreifen, in dem die Idee zu einem solchen Vorgehen zuerst gefasst worden ist, so spricht doch die innere Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie auf die Tage zurückgeht, in denen sich der Kaiser und der Erzbischof über all die schweren und ernsten politischen

1) Das Itinerar des Kaisers nach Böhmers Regesten und den neueren Urkunden-Publikationen, das des Erzbischofs verdanke ich einer Zusammenstellung von Herrn Dr. E. Vogt aus seinen Sammlungen für die Mainzer Regesten. Der Kaiser, der seit dem 30. Mai 1337 in Frankfurt war, verlebte zusammen mit dem Erzbischof dort einige Wochen des Juni und Juli; nur einmal wurde das gemeinsame Hoflager kurz unterbrochen, als der Kaiser Juli 7 und 8 sich in Oberdiebach bei Bacharach aufhielt und der Mainzer Juli 6 sich in Aschaffenburg befand, um dann wieder nach Frankfurt zurückzukehren und beim Kaiser zu bleiben. Letzterer war noch einige Wochen dort, ob auch der Erzbischof, lässt sich nicht mehr sagen. Während der Kaiser sich dann Schwaben zuwandte, in Schwaben und Baiern umherzog und in diesen Regionen bis Ende Januar 1338 verblieb, um hierauf seinen Weg durch Schwaben nach dem Elsass zu nehmen, von dort im März nach Speier zu ziehen (vgl. auch S. 48 Anm. 3), bewegte sich der Erzbischof in derselben Zeit immer am Mittelrhein, besonders im Rheingau und in Aschaffenburg, bis Anfang Februar 1338, Febr. 5 war er in Arnsburg in der Wetterau, Febr. 28 in Aschaffenburg, bis in die erste Hälfte März in der dortigen Gegend (März 12 in Dieburg, zwischen Aschaffenburg und Darmstadt), also fern von den Regionen, in denen sich der Kaiser befand. Erst in der letzten März-Woche trafen sie für den Bischofstag zusammen.

und kirchlichen Fragen gegen einander ausgesprochen, die sie zum Friedensschluss, zum Schutz- und Trutzbund und zu gemeinsamen Vorkehrungen gegen zukünftige Eventualitäten veranlasst hatten, dass in der Tat eine solche Verständigung einen Teil ihrer Aussöhnung gebildet hat; endgültige Abmachungen über die Ausführung des Gedankens mögen trotzdem erst später auf schriftlichem Wege erfolgt sein. Für gewiss darf es aber gelten, weil, wie bemerkt, das Wesen der Sache es so verlangte, dass der Erzbischof weder für seine Person noch in Gemeinschaft mit seinen Suffraganen vorgehen konnte oder vorgegangen ist ohne Wissen oder Mitwirkung des Kaisers in einer Angelegenheit, die zunächst sein eigenes persönliches Verhältnis wie zur Kurie so zur Kirche und dem kirchlichen Leben betraf. Noch mehr wird man darauf geführt, wenn man sich erinnert, wie mächtig trotz allen Misserfolgen, die er mit seinen Friedens- und Unterwerfungsangeboten in Avignon zu wiederholten Malen davongetragen hatte, doch das Verlangen, das Sehnen und Drängen des Kaisers geblieben ist mit dem Gegner Frieden zu schliessen, um vom Bann befreit und in den Schoss der Kirche wieder aufgenommen zu werden, wie ihm dies zum Herzensbedürfnis und zugleich zur Triebfeder bei seinem politischen Tun geworden war; die enge Verbindung zwischen beiden Momenten war es, die Kaiser Ludwig auch als Politiker in jenen Tagen kennzeichnet. Es kann nicht anders gewesen sein, als dass zuerst wieder von Seiten des Kaisers dieser neue Schritt zur Versöhnung in Aussicht genommen, die Verwirklichung aber, wie sich nahelegte, dem neuen kaiserlichen Freunde und Bundesgenossen, dem Oberhaupt der unter den gegebenen Verhältnissen wichtigsten und zumeist interessierten deutschen Kirchenprovinz in die Hände gelegt worden ist.

Das Auftreten des Kaisers während der ersten Hälfte des Jahres bietet dafür neue Belege. Schon am 1. Februar, also volle vier Wochen vor dem Einladungsschreiben des Mainzers für den Tag in Speier, hatte der Kaiser einen Reichstag nach Köln auf den 19. April anberaumt, um dort, wie er sagen lässt, inhaltsschwere Reichsangelegenheiten zur Verhandlung zu bringen [1]), d. h. selbstverständlich an erster Stelle die grosse brennende Frage des Streits mit der Kurie, die für alle die höchste Bedeutung besass, ihn selbst aber vollständig erfüllte, für ihn Lebensfrage war. Ersichtlich stand diese Massnahme in allerengster Beziehung zum Bischofstag, mochte sie im Einvernehmen mit dem Erzbischof, wie im Grunde gewiss ist, oder ohne ihn ergriffen sein; wohl derart, dass die Beschlüsse der Bischöfe für die Beschlussfassung auf dem Reichstag benutzt werden sollten. Jedenfalls erhellt schon aus der Zeitfolge beider Einladungsschreiben, dass nicht der Erzbischof, sondern der Kaiser bei dieser Gelegenheit vorangegangen ist und beide Erlasse nebst dem Bischofstag, der danach eine andre Stellung gewann, nur als vorbereitende Schritte für den Reichstag

1) „Super arduis negotiis“, Olenschlager, Erläuterte Staatengeschichte, Urkunden S. 203 nach dem Exemplar für den Bischof von Lüttich, wozu Vatikan. Akten n. 1939, Verbot des Papsts an den Lütticher der Einladung zu folgen.

gedacht waren. Die übliche Darstellung übersieht dieses Verhältnis, das sich aus dem natürlichen und tatsächlichen inneren Zusammenhang der Dinge ergiebt. Und nicht lange nach dem Speierer Tage, in einer Zeit, in der das dort beschlossene Schreiben der Bischöfe an den Papst unter keinen Umständen schon beantwortet sein konnte, die Wirkung des Tags also noch ganz ausstand, wenige Tage nach Ablauf des Termins für den nicht zu Stande gekommenen Reichstag in Köln, schrieb der Kaiser abermals, April 23, einen neuen Reichstag aus, diesmal nach Frankfurt auf den 17. Mai, wieder in obiger Angelegeheit[1]). Auch aus dieser Reichsversammlung ist nichts geworden, obwohl der Kaiser um die Zeit in Frankfurt sich beständig aufhielt; sicher aus demselben Grunde wie die früher anberaumte: weil eine fruchtbare Verhandlung nur dann erzielt werden konnte, wenn eine bestimmte Gegenäusserung des Papsts auf das Gesuch der in Speier versammelten Bischöfe vorlag, was auch jetzt noch nicht der Fall war. An der Hand beider Vorkommnisse, die in ihrer Ergebnislosigkeit so beredt sind, wird man sich die Vorstellung bilden müssen, dass der Kaiser zu dieser Zeit immer wieder bemüht gewesen ist schnell vorwärts zu gehen, die Entscheidung auf deutscher Seite eilig herbeizuführen; man sieht ihn in Bewegung. Es entspricht seiner ganzen Art, dass ihm, wenn man sich so ausdrücken darf, hier der Geduldsfaden riss, wie es so oft bei ihm geschehen ist, hier noch eher, weil ihm die neue, vorteilhafte Verbindung mit dem Mainzer und der Bund mit dem König von England vorschwebte, der grade in dieser Zeit Vorbereitungen zum Krieg gegen Frankreich in grossem Massstabe traf[2]), mit dem der Kaiser direkt und indirekt fortwährend in Verhandlungen stand[3]), zu dem er auch noch einen weiteren Zugang gewann durch seine Beziehungen zum flandrischen Bürgertum, vor allem zu den Gentern und ihrem neuen Hauptmann Jakob van Artevelde eben in dieser Zeit[4]). Dass jener Trieb zur Eile beim Kaiser tatsächlich vorhanden gewesen ist und sich beständig gesteigert hat, scheint auch daraus zu folgen,

1) Olenschlager a. a. O. S. 203.

2) Vgl. E. Déprez, Les préliminaires de la guerre de cent ans, la papauté, la France et l'Angleterre 1328—1342 (1902), S. 186ff.

3) 1337 Okt. 3 Vollmacht König Eduards zu Verhandlungen mit dem Kaiser, Rymer, Foedera II, II, S. 999; 1338 Mai 12 (IV. id. Maji) Schreiben des Kaisers an den König mit Einladung zu persönlichen Verhandlungen am Rhein, a. a. O. S. 1046 und Déprez a. a. O. S. 192 mit falschem Datum Mai 11; Antwort des Königs Juni 28, in der seine bevorstehende Abreise erwähnt wird, Rymer und Déprez a. a. O. und mehreres andre. Mai 6 lief der englisch-französische Stillstand ab, Juli 16 schiffte sich endlich der König nach Antwerpen ein, a. a. O. S. 185, 193.

4) 1338 (1337 alt. St.) Febr. 27 kam ein Bote des Kaisers in Gent an mit einem Schreiben, Rekeningen der stad Gent 1336—1349, uitg. door Vuylsteke, Bd. 1, S. 201. Artevelde war Jan. 3 Hauptmann in Gent geworden, a. a. O. S. 223. Lebhaft war der Botenverkehr in diesen Monaten zwischen der Stadt Gent und dem Grafen von Geldern als Vermittler nach England hin, wie die Stadtrechnungen ausweisen. Zu diesem und dem vorigen vgl. auch R. Pauli, Die Beziehungen K. Eduards III. von England zu Kaiser Ludwig IV., Quellen u. Erört. z. bayr. u. deutschen Gesch. Bd. 7, und R. Pauli, Bilder aus Alt-England Art. V, neuerdings H. Pirenne, Gesch. Belgiens Bd. 2, 4. Abschnitt.

dass die lange Frist zwischen der ersten Einladung des Kaisers, 1. Febr., und dem Termin für den Reichstag in Köln, 19. April, die 11 Wochen betrug, das zweite Mal auf eine solche von nur 3½ Wochen herabgesetzt wurde, vom 23. April bis zum 17. Mai, wohl ein deutliches Zeichen, wie sehr es dem Kaiser trotz dem Unternehmen der Bischöfe um eine lebhafte Beschleunigung der Angelegenheit, vornehmlich um die Beteiligung der massgebenden unter den westdeutschen Reichsständen zu tun gewesen ist, die schnell herbei eilen konnten, weniger um eine Versammlung, auf der alle, auch die weit entfernten vertreten waren, die bei der Kürze der Zeit nicht mehr zu kommen vermochten. Wir müssen nach alledem uns den Kaiser denken in beständiger Hast, in einem steten Wechsel von Zusehen und Stürmen, in fortwährendem Kampf mit sich selbst d. h. zwischen seinem Gefühlsleben und den Forderungen nüchterner, praktischer politischer Ueberlegung. Für die Frage, die uns im Augenblick beschäftigt, will das heissen, dass der Kaiser auch bei der Veranstaltung des Bischofstags nicht das geführte oder gar getriebene, sondern nur das treibende Element gewesen sein kann[1]. Es fällt dabei wenig ins Gewicht, ob, wie eine spätere Nachricht behauptet[2], das Vorgehen der Bischöfe in Wahrheit durch einige geldgierige Kardinäle in Avignon seinen Anstoss empfangen hat oder nicht. Selbst in dem Fall, der noch fraglich ist, dass das Gerücht wenigstens zum Teil der Wirklichkeit entsprach, konnten diese Kardinäle den ersten und entscheidenden Anstoss jedenfalls nicht geben, weil das Erscheinen der Bischöfe auf der Bühne zu Gunsten des Kaisers bereits längst geplant und angebahnt war; den Stein vermochten jene nicht ins Rollen zu bringen, höchstens vermochten sie ihm nachzuhelfen, wenn sie nicht überhaupt bloss Zuschauer waren.

Das Auftreten der Bischöfe vollzog sich in Speier, nur äusserlich veranlasst durch den Mainzer Erzbischof, der ganz zur Verfügung des Kaisers stand[3], die Einladungen hatte ergehen lassen und die Versammlung leitete, wie es sich gebührte, in Gegenwart des Kaisers, dem der Gegenstand der Verhandlungen am Herzen lag, weil er vor allem sein eigenes und tiefstes religiös-kirchliches Empfinden betraf, dem man deshalb wohl die Initiative zu dieser Vereinigung zuschreiben darf. Es hatte das Ergebnis, das man der Eingabe des Episkopats an den Papst vom 27. März 1338[4]) entnimmt.

Besorgt um die kirchliche Not und die Bedrängnisse der Seelen, die aus dem Zwist zwischen der Kirche und Ludwig dem Baiern im Reich, vor allem in

---

1) Damit würde seine oben S. 48 Anm. 3 erwähnte Haltung gegenüber dem Strassburger Bischof vor dem Speierer Tag vortrefflich übereinstimmen.

2) Schreiben von Johann von Verden aus Avignon von Juni 9 bei Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 1046, Sauerland, Vatik. Urkunden z. Gesch. der Rheinlande Bd. 2, n. 2331. Wir werden uns mit ihm später eingehend beschäftigen.

3) Es mag noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass er in seinem Vertrag mit dem Mainzer Kapitel seinen Gehorsam gegenüber dem apostolischen Stuhl von seinen Verpflichtungen gegenüber dem Reich abhängig gemacht hatte, vgl. Würdtwein, Subsidia 4, S. 293.

4) Vgl. oben S. 48 Anm. 1.

der Mainzer Provinz, entstanden sind, haben die Bischöfe, wie sie sagen, um den verderblichen Streit aus der Welt zu schaffen, ihren Herrn veranlasst nach Speier zu kommen, ihn vorher und jetzt mit inständigen Bitten und Vorstellungen bestürmt und endlich nach kurzem Besinnen[1]) ihn bereit gefunden um der öffentlichen und privaten Wohlfahrt willen zur Kirche zurückzukehren und sich in Demut in allen Punkten, die die Materie des Zwists bilden oder ihr anhängen, ihrer Anordnung gemäss dem zu unterwerfen, was der Papst, die Kirche und der apostolische Stuhl für gut ansehen werden. So weit stehen also die Prälaten, die hier reden, auf dem Standpunkt ihrer geistlich-kirchlichen Interessen; so weit knüpft auch der Kaiser mit der abgegebenen Erklärung an seine früheren Unterwerfungsangebote bei der Kurie wieder an. Aber sogleich wird dieser Standpunkt erweitert; beide Teile treten auch auf das staatsrechtliche Gebiet hinüber und zwar festen Fusses, der Kaiser, indem er seine Erklärung durch einen wesentlichen Vorbehalt einschränkt, die Bischöfe, indem sie ihn gelten lassen und sich aneignen. Man darf über ihn nicht leicht hinweggleiten. Denn die Worte, in die er sich kleidet: „insofern das geschehen kann in Uebereinstimmung mit dem göttlichen und weltlichen Recht und seiner eigenen Ehre“ [2]) enthalten eine kräftige feierliche Verwahrung, die nach der weiteren Eröffnung des Kaisers zusammen mit seinem Zugeständnis in verbindlicher urkundlicher Form wiederholt und durch urkundliche Erklärungen seitens der Reichsstände[3]) gestützt werden soll, gegen eine etwaige Antastung der Rechte des Reichs und des Kaisers bei der zukünftigen Sühne. Mit dieser Verwahrung und diesem Vorbehalt[4]) wird der Papst von den Prälaten unter den Gesichtspunkten, die für sie als Kirchen- und Seelenhirten massgebend sind, um die Wiederaufnahme Ludwigs in den Schoss der Kirche angelegentlich gebeten und eine Gesandtschaft, bestehend aus dem hier anwesenden Bischof Ulrich von Chur und Graf Gerlach von Nassau, der der Mainzer Kirche nahestand, zu näherem Bericht und weiteren Eröffnungen an ihn abgeordnet.

Dieser Vorbehalt beleuchtet die Lage hell, auch die Stellung der Bischöfe. In allen Verlautbarungen von deutscher Seite über den kritischen Gegenstand während dieses Jahres kehrt er wieder, gleichsam das Leitmotiv bis über die Deklarationen von Rense hinaus. Die Bischöfe ihrerseits lassen hier erkennen, dass sie sich die kirchliche Rekonziliation Ludwigs nur noch unter voller Wahrung der kaiserlichen und staatlichen Rechte vorzustellen vermögen und dass sie dabei den staatsrechtlichen und politischen Einwendungen des Kaisers nachgegeben

---

1) „Modica deliberatione prehabita“, woraus man ersieht, dass die Beratungen und Beschlüsse hier nur eine formale Bedeutung gehabt haben, längst vorher von kaiserlicher Seite vorbereitet gewesen sind.

2) „In quantum cum deo, justicia et honore suo“.

3) Jedenfalls in ganz anderm Sinn als bei den Zugeständnissen des Kaisers im Herbst und Winter 1336, vgl. Vatikan. Akten S. 651 oben. „Cautiones juratorias ac fidejussorias magnorum et plurium principum et baronum nobis super hoc offerendo“.

4) Ausdrücklich wird im bischöflichen Schreiben nochmals gesagt: „sub modo premisso“.

haben; dieser Vorbehalt wird der kaiserlichen Vollmacht für sie zu Verhandlungen mit dem Papst einverleibt. Ausserdem sollen die Reichsstände in derselben Richtung in Bewegung gesetzt werden.

Es leuchtet ein, dass nunmehr eine neue Basis, die staatsrechtliche, für die weiteren Operationen gefunden ist, wenn sie auch hier noch nicht ganz rein freigelegt wurde. Insofern ist schon der Weg zu den späteren Ereignissen gewiesen, der Regelung der grossen Streitfrage durch einen Rechtsspruch der Kurfürsten und der Reichsstände, führte er auch nicht in grader Linie dorthin. Denn von dieser späteren wich die gegenwärtige Handlung ab, indem sie von Prälaten, die wohl auch Reichsfürsten waren, hier aber zunächst als geistliche Oberhirten redeten, unternommen wurde, wieder, gleich dem Kaiser, die Rekonziliationssache mit der staatsrechtlichen Frage unlöslich vermengte und wieder den Weg der Bitte, wenn auch einer verstärkten, um Versöhnung und Frieden, um Gnade betrat, allerdings unter einer bestimmten Bedingung[1]).

Konnte aber ein solches Vorgehen alle Teile befriedigen? Wenn auch der Mainzer Erzbischof in seiner Eigenschaft als Metropolit der grossen Diözese und als Reichs- und Kurfürst und in Ausführung der Verpflichtungen, die er bei seiner Aussöhnung mit dem Kaiser auf sich genommen hatte, an die Spitze dieser Aktion zahlreicher deutscher Bischöfe trat, so war doch wohl grade diese Führung unter den gegebenen Umständen bedenklich. Soeben erst, am 20. Febr., hatte der Papst, unverrückt festhaltend an seinem bisherigen Standpunkt und seinen früheren Bedingungen für jeden Frieden, den Erzbischof seine volle Ungunst fühlen lassen und ihn in einem Erlass wegen der Begünstigung Ludwigs, d. h. wegen der Sühne mit dem Kaiser und des Uebertritts zu ihm, vor sein Gericht geladen[2]); in einem zweiten Erlass vom selben Tag hatte er den Mainzer Stuhl für die Kurie reserviert[3]), womit die Abmachungen des Erzbischofs mit dem Kaiser und der Besitz des Erzstifts in seiner gegenwärtigen Art für nichtig erklärt waren. Beides muss grade zum Tag in Speier dort angekommen sein, wenigstens war dort der neue Schritt des Papsts gegen Heinrich und den Kaiser in seinen Umrissen schon bekannt. Eine so gekennzeichnete Persönlichkeit, die ihre ganze Stellung, wenn ich sagen darf, ihre hierarchische Ehre erst vor einem hierarchischen Gericht für sich und vor der Welt zurückzuerobern hatte, die fortwährend vom Papst aufs schärfste desavouiert worden ist[4]), mochte mit sehr geringer Aussicht auf Erfolg vor der Kurie als Anwalt und Stimmführer erscheinen, jetzt noch weniger denn je, nachdem sich die Gegensätze noch schärfer zugespitzt hatten[5]). Konnte aber überhaupt noch die Bitte nach so vielen frü-

1) Die vorstehenden Ausführungen mit der Betonung des Vorbehalts werden die Bemerkungen von Müller, Der Kampf Ludwigs Bd. 2, S. 70 richtig stellen.

2) Auszug von Dr. Sauerland aus dem vatikanischen Archiv, mir mitgeteilt von Herrn Dr. E. Vogt aus den Sammlungen für die Mainzer Regesten.

3) Vatikan. Akten n. 1934, Sauerland, Vatik. Urkunden z. Gesch. d. Rheinlande 2, n. 2317.

4) Vgl. auch Vatikan. Akten n. 1957.

5) Dahin gehört auch die Unterwerfung Herzog Heinrichs von Niederbaiern, sein Uebertritt

heren vergeblichen Bitten, wenn sie auch neue, kräftigere Formen annahm, einen Erfolg verheissen? Jedenfalls haben die Bischöfe selbst, ohne feste und volle innere Ueberzeugung von einem ernstlichen Willen des Papsts zum Frieden, starke Zweifel gehegt und in ihrer Bitte, die sie mit ihrer geistlichen Autorität umkleideten, nicht mehr gesehen als einen letzten gütlichen Versöhnungsversuch, der im Fall des Misslingens für jedermann den Beweis für die Unversöhnlichkeit der Kurie liefern sollte. In diesem Sinn ist es doch geschehen, dass gleichzeitig mit dem Schreiben und der Gesandtschaft, die sie gemeinsam mit dem Kaiser abgehen liessen [1]), von ihnen beschlossen wurde, wie wir von Matthias von Neuenburg [2]) erfahren, wenn der Papst ihrer Bitte nicht entspreche, abermals zusammenzukommen, um über weitere Schritte zu beraten. Sie liessen also den Kaiser, nachdem sie sich hier einmal für ihn aufgerafft hatten, auch für die Zukunft nicht im Stich. Gewiss hat man jetzt auch schon ein Zukunftsprogramm wenigstens in allgemeinen Umrissen aufgestellt; die Unterlassung hätte dem ganzen Sinn dieses Schritts und der Lage, die man geschaffen hatte, nicht entsprochen. Sicher hat es aber noch nicht unmittelbar in die Richtung der Renser Vorgänge gedeutet, weil es nicht zu den Befugnissen der versammelten Prälaten gehörte die Kurfürsten aufzurufen oder gar ihnen als solchen Vorschriften für ihr Verhalten zu geben; galt es für sie doch auch vor allem die Art des päpstlichen Bescheids abzuwarten, um den richtigen Massstab für das Bedürfnis zu gewinnen.

Zunächst wurde alles getan, um dahin zu gelangen. Noch am nämlichen Tage wurde die Vollmacht für die beiden Gesandten, von denen wenigstens der Bischof von Chur als unmittelbarer Teilnehmer am Bischofstag in die Erwägungen und Absichten seiner Genossen vollständig eingeweiht war, ausgestellt [3]), daneben oder unmittelbar danach das Gesuch um einen Geleitsbrief für sie nach Avignon gerichtet [4]); unter allen Umständen war aber, obwohl auch dieser Geleitsbrief ungesäumt ausgefertigt [5]) und wahrscheinlich ebenso überschickt wurde, erst nach ein paar Monaten die Antwort und die Rückkehr der Gesandten zu erwarten. Durch einen unglücklichen Zufall sollte sie sich noch weiter hinausschieben. Etwa zu Anfang Mai, nach Eingang des päpstlichen Passports, hätten

zum Papst, seine Absage an den Kaiser, Vatikan. Akten n. 1909, und seine Verbindung mit dem König von Frankreich, Schwalm, Neues Archiv d. Ges. f. ält. D. Gesch. Bd. 25, S. 761, desgleichen die zunehmende Vertiefung der Gegensätze in der französisch-päpstlichen und der englisch-kaiserlichen Politik, vgl. S. 51 m. Anm., Vatikan. Akten n. 1913—1915, Sauerland a. a. O. 2, n. 2307, Daumet, Lettres des papes d'Avignon n. 374, 375.

1) Ganz richtig fassen so die zeitgenössischen Schriftsteller Heinr. v. Diessenhoven, Matth. v. Neuenburg und Heinr. v. Eichstädt unabhängig von einander das Verhältnis auf, Böhmer-Huber, Fontes Bd. 4, S. 27, 209 (Ausgabe von Studer S. 85), 521.

2) A. a. O. S. 209, Ausgabe von Studer S. 86.

3) Sauerland a. a. O. n. 2320.

4) Noch nicht wieder bekannt geworden, ergiebt sich aber mit Bestimmtheit aus dem Geleitsbrief, vgl. nächste Anmerkung.

5) April 17, Vatikan. Akten n. 1942, Sauerland a. a. O. n. 2322, beide mit dem unverbesserten falschen: „Henrico episcopo Curiensi".

die Gesandten nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge [1]) nach Avignon aufbrechen können. Als nun aber Graf Gerlach von Nassau sich auf den Weg machte, etwa in den ersten Mai-Tagen, vielleicht um auf einer Station im Süden oder erst in Avignon mit dem Bischof von Chur zusammenzutreffen, stiess er jenseits von Kolmar auf einen Kriegszustand, der die Strassen unsicher machte; er musste umkehren und einen andern, weiteren Weg einschlagen [2]), vielleicht auch noch sich mit seinem Mitgesandten von neuem in Verbindung setzen. Jedenfalls waren die früheren Berechnungen über den Haufen geworfen, erst am 3. Juni konnten die beiden Bischofsgesandten in der päpstlichen Residenz eintreffen [3]).

Wenige Tage später, am 8. Juni, langte dort auch ein Gesandter des Erzbischofs von Köln an, Dr. Heinrich Suderman von Dortmund [4]), ein Vertrauensmann des Kölners, genau mit denselben Aufträgen wie jene [5]). Es ist hieraus zu entnehmen, dass nur für die Mainzer Provinz eine Versammlung aller Suffragane, wie die in Speier, beabsichtigt war [6]), nicht für die Kölner, in der sich so starke antikaiserliche Elemente befanden wie der Bischof von Lüttich und auch sonst die Verhältnisse nicht günstig lagen, oder irgend eine andre, und dass die Speierer Beschlüsse dem Kölner vollständig mitgeteilt worden sind, damit auch er sie von sich aus, wie das geschehen ist, in der vorgesehenen Weise beim Papst vertreten könne. Ob eine derartige Weitergabe der Beschlüsse auch sonst stattgefunden hat, lässt sich nicht mehr sagen. Das völlige Schweigen Balduins von Trier in dieser Sache kann dagegen nicht angeführt werden. Aus seiner ganzen Haltung während der ersten Hälfte dieses Jahres kann und muss man vielmehr den sicheren Schluss ziehen, dass er, nüchtern und klug wie er war, von dem Schritt, den die andern taten, sich für die Wirklichkeit gar nichts versprach und es deshalb unterliess sich ihm anzuschliessen. Seine Voraussicht hat bald volle Bestätigung gefunden durch seinen Vertrauensmann in Avignon, der das Unternehmen der Bischöfe als unklug, unüberlegt geisselte [7]) und damit uns zu verstehen giebt, dass man es von vornherein in der Umgebung Balduins

---

1) Auf 14 Tage ist der Weg zwischen Mainz und Avignon zu veranschlagen. Müller, Kampf Ludwigs usw. 2, S. 58 übersieht, dass nach dem gewöhnlichen Geschäftsgang die Abreise nicht früher hätte erfolgen können.

2) Wir verdanken die sehr willkommene Kenntnis dieser Episode dem von Schwalm in München entdeckten Protest (nicht Entschuldigungsschreiben), der im Namen des Erzbischofs von Mainz an die Kurie gerichtet und, wie die in ihm angegebenen Tatsachen zeigen, in der ersten Hälfte, spätestens um die Mitte Mai verfasst worden ist, gedr. Neues Archiv usw. Bd. 23, S. 681 ff.

3) Angabe in den Schreiben von Gerhard von Frankfurt und Johann von Verden nach Trier von Juni 7 u. 9, Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 1045, 1046.

4) Ueber ihn vgl. besonders Sauerland a. a. O. nach dem Register.

5) S. das in Anm. 3 angeführte Schreiben von Joh. v. Verden, „qui per omnia agit sicut nuntii predicti“.

6) So zu Müller, Kampf Ludwigs usw. Bd. 2, S. 59 m. Anm. 2. Die dort besprochene Haltung Balduins von Trier kann die aufgeworfene Frage schwerlich beantworten, denn die Anregung zur Versammlung in Speier ging doch, wie wir gesehen haben, auf den Kaiser zurück.

7) Vgl. das in Anm. 3 erwähnte Schreiben von Joh. v. Verden.

für aussichtslos, also überflüssig oder gar schädlich angesehen hat. Indess nicht als Gleichgültigkeit gegenüber den Angelegenheiten des Reichs darf seine Zurückhaltung in diesem Stadium der Dinge aufgefasst werden. Aus ihr spricht der praktische und zielbewusste Politiker, der Staatsmann, als der er sich sehr bald wieder bewährte, der die in seinen Augen schwächlichen Mittel verwarf und hier wie immer nur starke, wirksame zu benutzen, mit ihnen auf ein festes Ziel loszugehen geneigt war.

Während des Verlaufs dieser Missionen, die sich in die Länge zogen, deren Ergebnis die Aufmerksamkeit später beschäftigen soll, galt es für die beteiligten Bischöfe, wie gesagt, Geduld zu üben.

Hieran ist dem Kaiser, wie angegeben wurde, nicht in gleicher Weise gelegen gewesen. Seine Ungeduld äusserte sich in der wiederholten Ansetzung von Reichstagen vor dem päpstlichen Bescheid, die nicht zu Stande kamen. Auch darin trat seine gesteigerte Tätigkeit zu Tage, dass er unmittelbar nach der Versammlung in Speier, wohl noch von dort aus, wo er wenigstens bis zum 4. April sich aufgehalten hat [1]), um dann nach Frankfurt weiter zu ziehen [2]), die vor den Bischöfen geäusserte Absicht, die Reichsstände in Bewegung zu setzen, zu verwirklichen begann. Von hier aus muss sein Aufruf an die Reichsstände, weltliche und geistliche, fürstliche und städtische, ergangen sein, unter dem in Speier gemachten Vorbehalt für das göttliche und weltliche Recht und die Ehre des Kaisers [3]) im Sinn der dortigen Beschlüsse ernste Vorstellungen beim Papst zu erheben, wie man das aus seiner Zuschrift an den Rat der Stadt Strassburg erfährt [4]), die aber zweifelsohne in derselben Weise auch an andre gesandt worden ist. Von hier aus muss auch der Entwurf der kaiserlichen Kanzlei für solche Zustimmungserklärungen, die dort aufgestellte Formel, die in einzelnen dieser Erklärungen benutzt ist, mit den entsprechenden Zuschriften in die deutschen Gaue hinausgeschickt worden sein.

Solcher Zustimmungserklärungen, Protestationen gegenüber der Kurie, die einer starken volkstümlichen Strömung in Deutschland, einer lebhaften nationalen Aeusserung zu Gunsten des Kaisers die Bahn brechen sollten, sind nur noch wenige erhalten, während sie sicherlich in viel grösserer Anzahl damals abgegeben sind. Auch die uns zugänglichen sind sehr beredt, beides, in ihren Uebereinstimmungen und in den Abweichungen, die zusammen einen tiefen Blick tun lassen wie in ihre Struktur so in ihre Entstehung und zum Ausgangspunkt, dem sie ihren Ursprung verdanken. Es sind: ein Schreiben der Stadt

1) Vgl. Hilgard, Speyerer Urkunden n. 447.

2) Dort spätestens seit dem 18. April, Böhmer, Regesten Ludwigs.

3) Vgl. hier „daz wir mit gote, mit rehte und mit eren getůn moͤgen" mit den Worten auf S. 53 Anm. 2.

4) Urkundenbuch der Stadt Strassburg Bd. 5, n. 77.

Hagenau im Elsass ohne Datum, in einer Abschrift von Rudolf Losse[1]) und in einem kassierten Original[2]) überliefert, ein solches vom Domkapitel von Würzburg vom 28. Juni, in einem wieder verworfenen Original erhalten[3]), und eins von einem ungenannten Aussteller, das man wiederum einer Kopie von Rudolf Losse nach einer Handschrift der Kirche von S. Andreas in Worms verdankt[4]), das deshalb wohl sicher auf Worms zurückgeführt werden kann.

Dass diesen Schreiben und, muss hinzugefügt werden, den übrigen, die damals ergangen, aber nicht mehr erhalten oder noch nicht wieder zu Tage gefördert sind, eine gegebene Formel zu Grunde liegt, leuchtet bei einem Vergleich sofort ein und ist auch schon erkannt; auch hat man bereits richtig bemerkt, dass diese Formel wohl schon in Speier vereinbart worden ist[5]). Hierbei versteht sich aber von selbst, aus äusseren und inneren Gründen, dass dort nur die Grundzüge haben festgelegt werden können. Da der Kaiser in Speier von sich aus das Angebot gemacht hatte solche Aeusserungen zu veranlassen[6]), so blieb jedenfalls ihm und seiner Kanzlei, die auch die Versendung zu besorgen hatte, vorbehalten die Fassung im einzelnen endgültig festzustellen, woraus sich dann weiter ergab, dass dabei noch mehr die Gesichtspunkte hervortreten mussten, die der Kaiser in seinem gegenwärtigen politischen Programm vertrat und schon in Speier zum Ausdruck gebracht hatte. Vor allem stand unter solchen Umständen für die Formel und die Begleitschreiben unter dem Namen des Kaisers eines von vornherein fest: keinesfalls konnte hier wie im Schreiben der Bischöfe an den Papst der Kaiser blos als ein „Herr Ludwig“ oder „Herr Ludwig von Baiern“ eingeführt werden, hier musste er als römischer Kaiser mit vollem kaiserlichen Titel erscheinen, weil er hier selbst sprach; ein andres wäre ein Unding gewesen. Für die Beurteilung der Schreiben ist damit ein durchschlagendes Kriterium gewonnen.

Das Schreiben der Stadt Hagenau ist ersichtlich das früheste unter den dreien. Wir gehen nicht irre, wenn wir in ihm nicht eine vereinzelte und spontane Aeusserung dieser alten kaisertreuen elsässischen Stadt erblicken, sondern den Typus der Deklarationen, die von den z. T. eng mit einander verbündeten Städten des Elsasses abgegeben sind, vielleicht von den Reichsstädten im Bezirk der Mainzer Diözese überhaupt oder von einzelnen städtischen Bundesvereinigungen[7]). Veranlasst ist es offenbar durch eine direkte Aufforderung

---

1) Hiernach bei Ficker, Sitzungsberichte a. a. O. S. 699.

2) Hiernach gedr. von Schwalm, Neues Archiv usw. Bd. 26, S. 731 ff., vgl. das. Anm. 1.

3) Monumenta Boica Bd. 40, S. 201 nach dem Original, jetzt in München.

4) Würdtwein, Nova subsidia dipl. Bd. 9, S. 41 ff. mit zahlreichen Fehlern und Entstellungen, jetzt von neuem nach Losses Konzeptbuch bei Schwalm a. a. O. S. 729 ff.

5) Müller a. a. O. S. 58, 60.

6) Vgl. oben S. 53 Anm. 3 am Schluss.

7) Man übersehe nicht, dass, wie das Strassburger Urkundenbuch nachweist, die Städte Mainz, Strassburg, Worms, Speier und Oppenheim seit Jahren, z. T. auf Veranlassung Erzbischof Balduins von Trier, im kaiserlichen Landfrieden standen, in den auch Hagenau durch Strassburg auf-

des Kaisers nach der Gestalt und dem Wortlaut seiner Zuschrift an den Strassburger Rat [1]: die Disposition des Schreibens entspricht der dieser Zuschrift genau; es behandelt, wie der Kaiser hier verlangt hatte, die Integrität der Kaiser- und Reichsrechte und die Bereitwilligkeit des Kaisers zu einer Genugtuung gegenüber dem päpstlichen Stuhl unter Vorbehalt. Auch wird wie dem Strassburger Rat, dessen Rückäusserung nicht vorliegt, dem von Hagenau und den andern in der Nachbarschaft eine Frist bis zum 6. Juni [2] gesetzt worden sein, so dass man annehmen darf, dass die Abfassung dieses Schreibens in die Wende vom Mai zum Juni fällt; eine Fristverlängerung zu vermuten ist man nicht berechtigt. Beides darf dafür angeführt werden, dass die Absendung aller Erklärungen für den Kaiser als eine gesonderte und selbständige Aktion gedacht war, unabhängig von der Abordnung der Gesandten des Bischofstags [3], als ein weiterer Druck auf die Kurie im Sinn dieser Mission. Denn auf eine Demonstration von Seiten des Reichs war es abgesehen.

Die zwei andern Schreiben, das des Domkapitels von Würzburg und das wohl aus Worms herstammende, bilden gegenüber dem Hagenauer eine Gruppe für sich. Sie stimmen, äusserlich unabhängig von einander, unter sich völlig überein, nicht nur in der Sache, sondern auch im Wortlaut, und unterscheiden sich nur in einem einzigen wesentlichen Punkt. Während das Würzburger den Kaiser immer nur als einen „Herrn Ludwig" vorführt — gleich dem bischöflichen an den Papst, dem damit ein gewisses, formales Zugeständnis seitens der Prälaten gemacht war —, bezeichnet ihn das Wormser jedesmal, wo es ihn erwähnt, fünfmal, also nicht nach blosser Willkür des Kopisten, als „unsern Herrn" d. h. den wirklichen und rechtmässigen Beherrscher des ganzen Reichs, „unsern Herrn Ludwig, römischen Kaiser" und „unsern Herrn Kaiser"; es versagt ihm also nicht unverhüllte Anerkennung, genau so, wie es im Hagenauer der Fall ist. Sehr bemerkenswert, wie ich meine. Behält man im Auge, dass jene zwei Schreiben in allem übrigen, abgesehen von einer zweiten, geringeren Ausnahme [4], sich ganz mit einander decken und dadurch dem Hagenauer sich

---

genommen war, dass kürzlich, im Februar 1338, ein Landfriede der oberelsässischen Städte mit dem kaiserlichen Landvogt und dem Bischof von Strassburg geschlossen worden und am 1. Mai, also in den Sphären obiger Vorgänge, die Städte Mainz, Strassburg, Worms und Speier einen Bund auf 3 Jahre mit einander eingingen vornehmlich zur Abwehr von Angriffen wegen der dem Kaiser geleisteten Hilfe, Strassb. Urkundenbuch Bd. 5, n. 75, 78. Auch früher und später erklärten sich Städte in Gruppen für den Kaiser, so 1332 Jan. 2 die der 9 Städte von der Rauhen Alb innerhalb des schwäbisch-bairischen Bundes in ihrer Eingabe an Balduin von Trier bei Preger, Der kirchenpolit. Kampf unter Ludwig d. B. S. 69, n. V, ebenso die Städte vom elsässischen Landfriedensbund 1338 Aug. 4 bei ihrem Beitritt zum Kurverein von Rense bei Müller a. a. O. S. 357, n. 5, u. ö.

1) S. S. 57.

2) „Biz uzgehender phingstwochen, die schirst kumpt".

3) Oben S. 55.

4) Die zweite beachtenswerte, nicht ebenso wichtige Abweichung besteht darin, dass im Wormser Schreiben beim Hinweis auf die Botschaft nach Avignon die Bischöfe „istarum partium"

gemeinsam entgegen stellen, dass sie eben in ihrem vollen Gleichklang die ursprüngliche kaiserliche Formel gleichmässig hier und da in den Worten umgebildet und abgeschwächt wiedergeben, wie alsbald gezeigt werden soll, und trotz alledem im Wormser Schreiben der Kaiser als Kaiser aufgeführt ist, so muss man daraus den Schluss ziehen, dass der Verfasser dieses Schreibens die sonst gelinde abgetönte kaiserliche Formel an den erwähnten Stellen mit Bewusstsein in ihrem ursprünglichen Wortlaut rezipiert hat[1]) im Gegensatz zu dem des Würzburgers, und also den Beweis dafür liefert, dass hier ein greifbarer Ueberrest der Formel selbst vorliegt, und, wessen es kaum bedürfte, die oben[2]) ausgesprochene, im Grunde selbstverständliche Voraussetzung bestätigt, dass die kaiserliche Formel auch den vollen Titel des römischen Kaisers enthielt und durchweg uneingeschränkt von einem kaiserlichen Amt und kaiserlichen Rechten geredet hat, nicht von solchen, die erst die päpstliche Gnade verleiht. Sieht man nun letzteres im Hagenauer Schreiben, das von den andern abweicht, in vollem Umfang wiederkehren, so wird man schon hierdurch zur Frage geführt, ob nicht diese Abweichungen überhaupt eine engere Verbindung zwischen ihm und der Formel erkennen lassen und in welchem Sinn, wenn es der Fall ist. Eine Gegenüberstellung der Schreiben, wie sie jetzt folgt, erteilt die Antwort. Zuvor mag noch erwähnt werden, dass gleich dem Hagenauer[3]) das Würzburger einen willkommenen chronologischen Anhalt gewährt. Ist es nämlich erst am 28. Juni in der vorliegenden Form ausgestellt, so liegt auf der Hand, dass es langsamer, schwieriger zu Stande gebracht ist als jenes durch die Vorverhandlungen, die erforderlich waren; ebenso, dass es erst im Juli der Kollektivsendung der reichsständischen Erklärungen hätte eingefügt werden können. Man dachte sich letztere also wirklich so, wie oben angenommen ist, aber man kam damit doch zu spät. Denn durch den in der ersten Hälfte Juni in Avignon angedeuteten schroff ablehnenden Bescheid, der nach Deutschland gemeldet wurde[4]), war ihr bereits die Spitze abgebrochen, die Waffe war unbrauchbar gemacht, bevor sie fertig geworden. Für die Geschichte der beabsichtigten Demonstration ist dieser Punkt von Bedeutung.

Suchen wir uns eine Vorstellung von den Abweichungen und Ueberein-

---

erwähnt werden, genau wie im Hagenauer, im Würzburger die Bischöfe „nostrarum partium". Auch das ist nicht zufällig oder gleichgültig, sondern zeigt, dass das „istarum" aus der kaiserlichen Formel, die auch wohl noch in Speier aufgesetzt ist, vgl. S. 57 m. Anm., herübergenommen wurde, und deutet den Ort der Abfassung dieser Formel an; das Würzburger Schreiben hat offenbar mit Rücksicht auf die ganze beteiligte Mainzer Kirchenprovinz die Wendung „nostrarum" vorgezogen; wegen der örtlichen Lage konnten Hagenau und Worms „istarum" beibehalten.

1) Aus welchem Grunde, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, scheint aber auch nicht eine besondere Untersuchung zu verdienen. In Speier war Worms nicht vertreten gewesen; über die verwickelten Verhältnisse dort vgl. Müller a. a. O. S. 109—111.

2) S. 58.

3) Vgl. S. 59.

4) S. Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 1046.

stimmungen der Schreiben zu bilden, so wird unterschieden werden müssen zwischen der Form und dem sachlichen Inhalt.

In Bezug auf die Form bemerkt man bei genauer Vergleichung, dass das Würzburger Kapitel, ebenso Worms, als eine geistliche Korporation schon aus äusseren Gründen, um des Dekorums willen, sanfter, verbindlicher, unterwürfiger vor dem Forum des Papsts, ihres Oberherrn, hat erscheinen wollen, als für andre erforderlich und in der Formel angedeutet war. Wie im Schreiben des Bischofstags, an das man sich anlehnte, schliff man die Härten und Spitzen der benutzten Formel ab, ohne die Kernfragen umzubiegen, ohne auch die staatsrechtliche hinter der religiös-kirchlichen und der persönlichen, die den Kaiser anging, zurücktreten zu lassen oder zu trüben. Um eine gefälligere, weniger aggressive Verteilung von Licht und Schatten zu gewinnen, wurden auch einige Stellen des Formeltexts umgesetzt, ohne dass dadurch eine Veränderung des sachlichen Standpunkts erzielt werden sollte. Dahin gehört die ganze Begründung des Schreibens im Eingang mit der Versicherung der Ergebenheit und der Treue, dahin die Bezeichnung des Kaisers als „Herr Ludwig“, dahin der Hinweis auf die Schäden und Gefahren in der Kirche und für das Seelenheil der Gläubigen, die in Zukunft sich noch steigern müssten, dahin die an sich nicht wesentliche Umstellung des Satzes über das Verhältnis des Kaisers zum Glauben und zur Kirche [1]), dahin endlich das Ausklingen des Schreibens in die angelegentliche Bitte um schleunige Abhilfe im Interesse aller, die doch zwischen den Zeilen die Warnung und Drohung am Schluss des Hagenauêr Schreibens als Bestandteil der Formel auch hindurchklingen lässt.

In der Sache aber stimmen die Schreiben in allem wesentlichen überein. So sehr, dass die ursprüngliche Formel der kaiserlichen Kanzlei hiernach leicht wiederhergestellt werden könnte, und zwar, wie vorweg gesagt werden mag, auch für die äussere Fassung vornehmlich vermittelst des Hagenauer Schreibens. Aus seiner Behandlung des Gegenstands ist zu entnehmen, dass es nicht selbständig oder eigenmächtig über die Formel hinausgegangen ist und sie verschärft hat, gewissermassen kaiserlicher als der Kaiser selbst; mir scheint das äusserlich und innerlich ausgeschlossen zu sein. Im Gegenteil wird offenbar, dass es strenger an ihr festgehalten hat, doch wohl, weil einem städtischen Rat nach der damaligen verfassungsrechtlichen Stellung der Städte in so hoch politischen Fragen ein abweichendes selbständiges Urteil nicht im selben Mass zustand wie einem fürstlichen Reichsstande oder einem reichsfürstlichen Kapitel, weil ihm ferner jene Rücksicht auf die Empfindlichkeit bei der Kurie auch nicht

---

1) Nach dem Würzburger Schreiben wird der Papst gebeten Ludwig in den Schoss der Kirche wieder aufzunehmen, damit er, wie sicher geschehen werde, als Verteidiger des katholischen Glaubens wirken könne; nach dem Hagenauer, weil der Kaiser sich als katholischer Fürst und Verteidiger des wahren Glaubens durch seine Handlungen bereits bewährt hat. Der Unterschied ist verständlich. Ein entsprechender Satz ist also in der kaiserlichen Formel zu finden gewesen, sicher im Sinn der Hagenauer Fassung.

bei der Form auferlegt war. So konnte hier die Formel wesentlich so wiederkehren, wie sie war. Ein Vergleich mit den späteren Aeusserungen bis über die Renser Tage hinaus, der an dieser Stelle nicht zu umgehen ist, wird diese Ansicht bestätigen[1]. Wertvoll ist die Frage an sich, weil man durch die Formel zur Sache d. h. zur Erkenntnis des Willens und der Absichten des Kaisers gelangt, damit zum Verhältnis dessen, was hier angestrebt ist, zu dem, was man in Rense erreicht hat.

Beide Gruppen, vertreten einerseits durch das Hagenauer, auf der andern Seite durch das Würzburger Schreiben, behandeln dasselbe, zunächst das alte, noch bestehende, demnach gültige Reichsrecht, auf dem die königliche Regierungsgewalt vermittelst des Wahlrechts der Kurfürsten fusst, sodann die Prozesse Papst Johanns XXII. und deren Wirkungen auf das Reich und die Kirche und die unbedingte Notwendigkeit ihrer Suspension.

Geht man auf diese zwei Themata wieder gesondert ein, so stellt sich für das erste, die Bestimmung dessen, was Rechtens im Reich ist, bei beiden im wesentlichen dasselbe heraus[2]. Altes Recht und Gewohnheit ist nach ihnen seit unvordenklichen Zeiten in Deutschland, dass der König aus einer Wahl seitens der Kurfürsten hervorgeht, die vor allem andern ihn zum König macht, wenn auch die Königskrönung in Aachen am Stuhl Kaiser Karls das Königtum noch steigert oder vertieft; Recht erzeugende Kraft hat sie nicht, sondern die kurfürstliche Wahl vor ihr; diese ist es, die den erwählten berechtigt den Königstitel anzunehmen, wahrer König zu sein[3], dafür von jedermann angesehen zu werden, das Reich zu regieren und es in seinen Rechten, Besitzungen und Ehren zu vertreten mit allen Attributen der Herrscherwürde[4], alles auch in dem Fall, dass eine zwiespältige Wahl getätigt sein sollte. Das Kaisertum ist hier nicht selbständig behandelt, so wenig wie im späteren Weistum, vergessen ist es aber nicht, wie die Worte „sacri regni et imperii Romanorum consuetudo“ und „administrationem et omnem jurisdictionem ejusdem regni et imperii“ im Würzburger Schreiben und noch deutlicher „electores imperii“ und

---

1) Da dieser Vergleich von ihm nicht vorgenommen, auch nicht die Form und der Inhalt der Schreiben aus einander gehalten ist, so hat Müller a. a. O. S. 60 eine andre Ansicht vom Verhältnis zwischen den Schreiben und der Formel ausgesprochen, die mir dem Sachverhalt nicht zu entsprechen scheint.

2) Immer abgesehen von grösserer oder geringerer Stärke im Ausdruck; an dieser Stelle „dignum duximus intimandum“ bei Würzburg, „deducimus per presentes“ bei Hagenau.

3) Nicht direkt ausgesprochen im Würzburger Schreiben, aber auch hier selbstverständlich, zwischen den Zeilen zu lesen: gleich danach spricht es vom Recht des Königs auf die Reichsregierung und die Gerichtsbarkeit im „regnum“ und „imperium“, das aus seiner Wahl, zumal unter dem Hinzutritt der Krönung in Aachen (wie im Hagenauer Schreiben), sich für ihn ergiebt. Vergleicht man mit dieser Stelle den entsprechenden Absatz im späteren Gesammtschreiben der Kurfürsten über das Renser Weistum an den Papst, das hier und überhaupt die Formel des Kaisers vom Frühjahr benutzt hat, so gewinnt man den Eindruck, dass auch an dieser Stelle das Hagenauer Schreiben der Formel näher steht.

4) Ergebnis bezüglich der Formel wie in Anm. 3, unter Heranziehung des Weistums.

„veri Romani imperii amministratores" im Hagenauer verraten. Es ist der Standpunkt, den man aus dem späteren Gesammtschreiben der Kurfürsten an den Papst als Erläuterung zum Renser Weistum bereits kennen gelernt hat („in imperatorem postea consecrandus" [1]). Und dass diesen Punkt, wie natürlich, auch die kaiserliche Formel berührt hat und in welcher Weise, spricht das Hagenauer Schreiben aus, während das Würzburger ihn als allzu herausfordernd gegenüber der päpstlichen Theorie hat unter den Tisch fallen lassen. Es räumt den Königen nach dem Antritt ihrer Regierung das Recht ein oder erkennt es als ihre Pflicht an dem Papst den Regierungsantritt anzuzeigen, damit er auf Erfordern die Zeremonie der Kaiserkrönung in angemessener Zeit vollziehe. Nicht mehr als eine Zeremonie ist hiernach die Krönung [2]), eine Handlung, zu der die Päpste auf Erfordern verpflichtet sind in bestimmter Frist [3]). Man sieht, auch dieser Punkt giebt, wenn er auch hier in den Worten weiter geht, die Rechtsanschauung des Renser Weistums wieder wie der zugehörigen kurfürstlichen Interpretation, selbstverständlich nicht nach den Gedanken des Hagenauer oder eines andern städtischen Rats, sondern nach denen des Kaisers und seiner Formel, richtiger: er führt zu ihr hin. Handgreiflich und keineswegs auffallend ist die innere Berührung des Weistums mit der Formel, denn wie sollte es den Rechtsstandpunkt des Kaisers, wenn er geteilt werden konnte, haben verwerfen wollen? Ebenso klar zeigt sich indess auch die scharfe Grenze zwischen ihnen. Sie wird dadurch bezeichnet, dass das Weistum die in beiden Schreiben nach der Formel erwähnte Königskrönung in Aachen [4]) ganz weglässt, aus dem früher ermittelten Grunde [5]), und für die Wahl des König-Kaisers das Mehrheitsprinzip als Novum verkündigt, beides, weil hier vor allen Dingen die Anschauung der Kurfürsten über ihr Recht und dessen Wirkungen zur Darstellung gebracht werden sollte, während dort der Kaiser ohne diese Anschauung und ihre Vertreter und ohne Rücksicht auf sie das Wort gehabt hatte, mit ihm ein Element, das ebenfalls nicht im besonderen kurfürstlich war [6]).

---

1) Oben S. 34, 35.

2) „Coronationis imperialis sollempnia".

3) „Debito tempore impenderent requisiti".

4) Mir scheint, dass diese, bestimmt in der Formel, in letztere durch den Kaiser selbst hineingebracht war; das entsprach seinen persönlichen Anschauungen, auch denen der geistlichen Herren um ihn. Die Frage der Königskrönung, die das Weistum nicht mehr kennt, ist in der Formel, aber unter Berücksichtigung der Worte „presertim post coronationem regalem", noch als ein gewisses Zugeständnis an die kurialen Anschauungen zu betrachten, die man vor allem in den Erlassen von Papst Urban IV. von 1263 erkennt, Constitutiones Bd. 2, S. 525 ff., Rodenberg, Epistolae selectae Bd. 3, n. 560 I.

5) Oben S. 20.

6) Die Beteiligung Erzbischof Heinrichs von Mainz spricht nicht dagegen; er war dort im Kreise seiner geistlichen Kollegen, das Werkzeug des Kaisers und in seinen Aeusserungen in dieser Richtung an das Warten auf den päpstlichen Bescheid gebunden. Keineswegs an erster Stelle als Kurfürst war er in Speier aufgetreten.

Das zweite Thema — die Prozesse Papst Johanns XXII., deren Wirkungen und die Notwendigkeit ihrer Suspension für das Reich und die Kirche, den Herrscher und die Beherrschten, die Religion und den Glauben — hat wiederum in beiden Gruppen der Sache nach eine gleichmässige Behandlung erfahren, während der Ausdruck hüben und drüben sich nicht vollständig deckt. Nur ein grosser sachlicher Unterschied zwischen beiden Schreiben scheint gefunden werden zu können, und zwar am Schluss. Das der geistlichen Herren appelliert dort an die Weisheit („prudentia") des Papsts mit der inständigen Bitte um schleunige Abhilfe, d. h. Aufhebung der Prozesse gegen Ludwig, indem es dabei auf den unausbleiblichen Gotteslohn aufmerksam macht und einen segensreichen Einfluss von einem solchen Werk der Milde und der Gerechtigkeit des Papsts auf alle Glaubenskämpfer — doch wohl an erster Stelle die Geistlichkeit — erwartet. Das Hagenauer dagegen will den Papst über den Stand und die Bedürfnisse der deutschen Lande aufklären und verlangt um ihretwillen peremptorisch, dass die Aufhebung der Prozesse schleunigst erfolge, weil bei jedem weiteren Verzug die Treue der christlichen Völker sich mindern, der gewohnte Gehorsam und die Unterwürfigkeit gegenüber dem apostolischen Stuhl abnehmen müsse, Rebellion und Widerspänstigkeit an die Stelle treten könnten, man aber andrerseits den Kaiser und die Rechte des Reichs dem göttlichen und weltlichen Recht entgegen („contra deum et justiciam") nicht im Stich lassen dürfe, der Papst um deswillen Vorkehrungen treffen müsse, um die „scandala populi fidei orthodoxe" zu verhüten. Hier und dort liest man es allerdings anders; ist es nicht aber doch ganz derselbe Gedanke, nur in andre Worte gekleidet? Birgt nicht auch der klerikale Appell an die päpstliche Weisheit in sich eine ernstliche Warnung vor den vorhandenen Gefahren aus den Folgen, die ein unmildes und ungerechtes Werk des Papsts nach sich ziehen könnte? Begehrt nicht auch er eine angemessene und schleunige Abhilfe? Und wenn er mit dem Gotteslohn winkt, der darin bestände, dass der Papst durch die Erfüllung der Bitte sich die uneingeschränkte Treue und den Gehorsam aller Glaubenskämpfer sicherte, so überlässt er damit dem Leser selbst sich auch das Gegenteil zu vergegenwärtigen, welche Gottesstrafe nämlich eintreten müsste, wenn er die Erfüllung versagte [1]), diesen Gedanken für sich weiter auszudenken und selbst die Perspektive zu finden, die das unverblümte Hagenauer Wort in scharfen Umrissen angiebt. Man sollte doch wohl in jenem Appell nichts andres entdecken als eine Uebertragung dessen, was im Hagenauer Schreiben offen gesagt ist, in die Sprache der Devotion und des Respekts der geistlichen Herren und kirchlichen Würdenträger vor ihrer höchsten kirchlichen Instanz, dem obersten Hirten der christlichen Kirche, ebenso sehr eine Abschwächung nicht des Gedankens, wohl aber seiner Fassung in der Formel des Kaisers, die zweifelsohne einen entsprechenden Passus gemäss dem Hagenauer enthielt.

---

1) In alledem wird man an die Ausführungen von Konrad von Megenberg in seinem erwähnten „Planctus" lebhaft erinnert.

Auch die spätere Erklärung der Kurfürsten zum Renser Weistum zeigt deutliche Anklänge an ihn, wie man sich erinnern wird [1]), ohne dass die Einzelheiten hierher gestellt zu werden brauchen, vor allem in der drohenden Warnung am Schluss, die auch in des Trierers Schreiben angedeutet war, und in der Wendung, dass die Prozesse Papst Johanns „de facto contra deum et justitiam et juris ordinem" wider den Kaiser und die Reichsrechte erhoben worden, mit der man die obige identische im Hagenauer Schreiben vergleichen möge [2]). Nicht weniger zittert dieser selbe Gedanke im Schreiben Balduins von Trier nach, was nicht mehr wiederholt zu werden braucht. Alles in allem an dieser Stelle: die einzelnen Akte dieses Dramas sind nicht von einander zu trennen, wenn auch jeder seinen eigenen Inhalt gehabt hat; der aber, in dem der Kaiser in Speier vor den Bischöfen seinen Vorbehalt bezüglich der Rechte und Ehren gemacht hat, muss, worauf der Schluss seiner Formel und des Hagenauer Schreibens deutet, von starker Bewegung und lebhaften Aeusserungen zorniger kaiserlicher Ungeduld erfüllt gewesen sein. Angesichts dessen sind die geistlichen Herren bei der Abfassung ihrer Erklärung für den Kaiser augenscheinlich bemüht gewesen Oel auf die Wogen zu giessen. So versteht man sie und den Zusammenhang wohl erst recht.

Woher aber, fragt man schliesslich, die volle Uebereinstimmung zwischen dem Würzburger und dem Wormser Schreiben, trotz einer wesentlichen Variante im letzteren [3]), im Vergleich mit dem Hagenauer? Dass etwa, wie vielleicht gedacht werden könnte, eine besondere Formel für die geistlichen Korporationen vereinbart worden, um ihnen eine Brücke zu bauen, wird durch alles vorige widerlegt. Höchstens, dass man ihnen die Art der Verwendung der kaiserlichen Formel ihren Rücksichten gemäss anheimgestellt hat, falls die Kernpunkte unangetastet blieben. Sicher aber ist es bei dieser durchgehenden Uebereinstimmung, dass sie durch schriftliche oder mündliche Verhandlungen im Korpsinteresse zwischen den Ausstellern erzielt worden ist. Auf diese Weise erklärt es sich auch am natürlichsten, dass aus der etwa um den 1. April verfassten kaiserlichen Formel das Würzburger Schreiben erst am 28. Juni hervorging. Der Hagenauer Rat hat solcher Verhandlungen nicht bedurft, weil er sich an die Formel unmittelbar anlehnte; er ist deshalb früher fertig geworden [4]).

Alle drei und die übrigen, die sich vielleicht in gleicher Weise geäussert, hatten doch, wenigstens für den Augenblick und nach aussen, sich umsonst angestrengt. Denn keinem Zweifel kann es unterliegen, dass die Schreiben nicht verwendet worden sind ihrer Bestimmung gemäss. Keine Spur von solchen Erklärungen ist in den päpstlichen Archiven gefunden, die sonst niemals versagen.

---

1) Vgl. oben S. 37.

2) Auch mag man dabei mit berücksichtigen das „ignarus" des Würzburger und das „absque causa" und „ignarus" im Hagenauer Schreiben bezüglich der Handlungen Papst Johanns.

3) Vgl. oben S. 59.

4) Vgl. oben a. a. O.

Die Schreiben sind überhaupt nicht abgeschickt worden, nicht etwa aus dem Grunde, dass die Zahl der Zustimmungserklärungen zu gering geblieben wäre, um Eindruck zu machen, sondern offenbar, weil die Verwicklung mit der Kurie, wie man sicher erfuhr [1]), seit Anfang Juni in ein Stadium eingetreten war, in dem solche Aeusserungen im Rahmen der Speierer Beschlüsse nicht mehr gebraucht werden konnten; für den Moment waren sie zwecklos geworden. Aus diesem Grunde ist auch das schon besiegelte Schreiben des Würzburger Kapitels im dortigen Archiv zurückbehalten worden.

Vielleicht haben diese drei Schreiben in einer andern Richtung gewirkt, könnte man meinen. Man sieht in ihnen mit Recht einen Ausdruck der damaligen Stimmung in den politischen Kreisen von Deutschland. Man wird ihn noch verstärkt und vertieft finden, wenn man mit ihnen die publizistischen Aeusserungen eines Konrad von Megenberg zusammenhält, eine bei aller Leidenschaftlichkeit klangvolle Stimme aus dem Lager der grossen deutschen Geistlichkeit, den gebildeten Kreisen des Volks. Sollte nicht diese volkstümliche Stimmung zu dem entscheidenden Schritt gedrängt haben, der in Rense getan ist, gleichsam mit elementarer Gewalt? Dieser Meinung neigt Ficker [2]) zu, indem er vermutet, dass die Beschlüsse von Rense unter dem Druck der popularen Strömungen gestanden, wenigstens von einem Teil der Kurfürsten, insbesondre Balduin von Trier, nur widerwillig, mit Zögern und Einschränkung unter solchem Druck vollzogen worden seien. Mit Unrecht, denn nichts von alledem entspricht den einzelnen Tatsachen, die wir schon kennen; sie alle legen dagegen Protest ein. Allein noch mehr. Sollten dieselben Politiker die Waffe, die sie soeben als zu stumpf erkannt hatten für das Duell mit der Kurie, für scharf und schneidig genug angesehen haben innerhalb der deutschen Grenzen? Der Gegner blieb in beiden Fällen derselbe und das Ziel war jetzt nur noch schwerer zu erreichen, so dass vielmehr grössere und ernstere Vorkehrungen zu treffen waren. Ist dann der Kurverein nebst dem Weistum und der Deklaration für den Kaiser in Rense als eine positive politische Leistung von selbständigem Wert anzusehen, so wird man nach allen Erfahrungen im politischen Leben auch in diesem Fall nicht zur Anschauung gelangen dürfen, dass Kundgebungen der öffentlichen Meinung der Gebildeten in der Nation stark genug seien, um eine solche positive Leistung wirklich zu Wege zu bringen [3]).

1) Vgl. oben S. 60.

2) Sitzungsberichte a. a. O.

3) Man halte damit zusammen, was Bismarck in den Gedanken und Erinnerungen Bd. 1, S. 288 zur deutschen Frage bemerkt hat. Auch in unserm Fall lag eine wahrhaft deutsche Frage vor.

Sie wird, wie man überall wahrnehmen kann, niemals von einer allgemeinen Strömung erzeugt, sondern ausschliesslich aus der ruhigen, planvollen Ueberlegung und dem energischen Willen verantwortlicher Staatsmänner, die nicht bloss Bedürfnisse erkennen, sondern auch über die Mittel verfügen, die Macht haben und die Kraft besitzen sie in ihre Dienste zu stellen, mögen sie daneben auch Acht geben auf das Drängen im Volk und dies mit benutzen. Vor allem aber kann nicht eine grade Linie gezogen werden zwischen jenen Aeusserungen aus der Nation und den Vorgängen von Rense, weil sich hüben und drüben andre Personen handelnd aufrichten, ganz von einander verschieden, hier und dort die Basis für das Handeln eine andre ist, hier und dort völlig verschiedene Mittel Verwendung gefunden haben, der Inhalt des Tuns ein andrer ist. Denn das gehört vor allem zum Wesen der Kundgebung von Rense, dass sie ein Werk der Kurfürsten war, diese hier allein vor der Aussenwelt verantwortlich erschienen. Das bestimmt die Art und die Bedeutung dieser Kundgebung, das trennt sie von dem, was für den gleichen Zweck zuvor getan worden war. Wohl konnte sie auf das kaiserliche Programm vom Frühjahr zurückgreifen, das in der kaiserlichen Formel niedergelegt war, um daraus das zu entnehmen, was sich mit der neuen Situation vertrug, andres auszuscheiden, was dem Zweck nicht entsprach [1]), oder umzubilden; nicht aber konnten wohlgemeinte, indess unverbindliche und unverantwortliche Meinungsäusserungen wie die in jenem Schreiben massgebend werden.

Die Tatsachen wurden entscheidend. Unter ihnen war aber keine von solcher Kraft wie die, von der man in Deutschland in der zweiten Hälfte Juni erfuhr [2]), die herbe und schneidige, vollständige Zurückweisung des Episkopats und des Kaisers von Seiten des Papsts und der Kurie. Sie war es, wie ausser Frage steht, die nunmehr neue Bahnen für die Vertretung der Reichsinteressen, neue Mittel und neue Männer notwendig machte, nachdem einmal die alten sich als völlig fruchtlos erwiesen hatten. Jetzt traten die Kurfürsten hervor, indem sie als solche, als Vertreter und Hüter der höchsten Reichsinteressen, wie sie sich fühlten, ein Palladium für sie schufen.

Noch tiefer kann man in die Verflechtung der Dinge hineinblicken, wenn man ein offenes Auge dafür behält, dass von den drei geistlichen Kurfürsten, denen noch immer die andern die Führung überliessen, der Mainzer und Kölner an dem aussichts- und ergebnislosen Bittgang nach Avignon beteiligt gewesen und mehr oder weniger schimpflich heimgeschickt worden, nicht aber der Trierer Balduin, der sich von diesem Gang ferngehalten und ihn allem Anschein nach von vorn herein nicht gebilligt hatte [3]). War nunmehr einer neuen politischen, man könnte auch sagen moralischen Situation Rechnung zu tragen, so war es doch auch vor allem an ihm, dem nicht mit getroffenen, dem jederzeit eifer-

1) Wie die Frage der Königskrönung in Aachen, worüber oben S. 63.
2) Vgl. oben S. 60.
3) Vgl. oben S. 56, 57.

süchtigen Wächter des Kurfürstengedankens, an die Spitze zu treten. Noch mehr als zuvor [1]) wird man genötigt in ihm den handelnden und leitenden Mann zu erblicken.

Gestützt wird diese Ansicht, wenn sie nach allem einer weiteren Stütze bedarf, noch durch den Umstand, dass augenscheinlich Balduin von Trier unter den Kurfürsten der erste und einzige gewesen ist, der Dank seiner vielfältigen, gut organisierten und wohl informierten Vertretung in Avignon schnell zu einer vollen Kenntnis der Lage gelangte, die durch die Missionen der Bischöfe, einschliesslich des Kölners, geschaffen war. Bei keinem der andern lässt sich bemerken, dass sie auch nur ähnliche Beziehungen, ähnliche Residenten, denen alle Tore offen gestanden, bei der Kurie gehabt hätten. Und wie stark interessiert zudem Balduin selbst auf die dortigen Vorgänge Acht gegeben, erhellt aus dem regen brieflichen Verkehr zwischen ihm und seinen vertrautesten Beamten und seinen Prokuratoren in Avignon [2]). Wir werden diesen Nachrichtendienst noch berühren. Genug, dass Erzbischof Balduin früher und vollständiger als die andern aufgeklärt war und die ganze Schwere der Lage und deren Bedürfnisse übersah. Er hätte nicht der sein müssen, der er immer gewesen, wenn er an dieser Stelle nicht eingegriffen hätte, nicht hastig und sich überstürzend, sondern klug und besonnen, seines Ziels sicher. Auf seine Vorstellungen und Vorschläge können unbedenklich die einleitenden Schritte zum Werk von Rense zurückgeführt werden.

Dass solche Schritte erforderlich waren, jenes Werk nicht erst in Rense oder wenige Tage zuvor aus dem Boden gestampft werden konnte, ist selbstverständlich. Umsichtige Vorbereitungen waren erforderlich, zunächst zwischen den Kurfürsten selbst, daneben zwischen ihnen und dem Kaiser, dessen Zustimmung nicht entbehrt werden konnte.

Mit diesen Vorbereitungen muss in der zweiten Hälfte, spätestens in der letzten Woche Juni der Anfang gemacht worden sein, nachdem die glaubwürdigen Nachrichten aus Avignon nach Trier gelangt waren, von dort zu den übrigen massgebenden Personen. Es ist zu bedauern, dass sich nur sehr schwache Spuren von diesen Erörterungen und Verhandlungen, die sicherlich nicht ohne Bewegung verlaufen sind, in der Ueberlieferung erhalten haben. Direkt wird uns über sie nichts gesagt. Wir können nur vermuten, dass sie wenigstens z. T. am Hoflager des Kaisers vor sich gegangen sind, das sich schon über zwei Monate in Frankfurt befand [3]). Von der Anwesenheit der Kurfürsten hier ist wenig zu bemerken; vollzählig lassen sie sich bei ihm nicht nachweisen. Von den weltlichen sind die Vertreter des bairisch-pfälzischen Hauses wenigstens für die letzten Juni-Wochen in Frankfurt zu sehen, wo in dieser Zeit

1) Oben S. 44.

2) Man vergleiche die Adressen der Briefe bei Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 1045, 1046.

3) Vgl. Böhmer, Regesten K. Ludwigs.

wichtige und entscheidende Abmachungen zwischen dem Kaiser und ihnen getroffen wurden [1]). Vermuten könnte man, dass Kurfürsten in grösserer Anzahl hier mit dem Kaiser zusammen gewesen, wenn man für die Zustimmung der Kurfürsten zu der Verleihung des Kaisers für Berthold von Neiffen vom 30. Juni [2]), die allerdings auch durch Willebriefe aus der Ferne beigebracht werden konnte, ihre persönliche Anwesenheit voraussetzt, die für diesen Fall wahrscheinlich ist. Noch wahrscheinlicher wird sie durch den Umstand gemacht, dass eine kurze Zeit danach, am 8. Juli, der Kaiser von hier aus den Reichstag nach Frankfurt ausschrieb [3]), der nun wirklich die Entscheidung in der grossen Reichsfrage herbeiführen sollte, in unmittelbarer Verbindung mit der bevorstehenden Handlung der Kurfürsten in Rense, zwischen ihnen und dem Kaiser zweifellos verabredet. Unmittelbar treten die Gestalten der drei geistlichen Kurfürsten hier nicht hervor. Der Kölner verschwindet für diese Zeit vor unsern Augen. Die Spuren des Mainzers, der bis zum 5. Juni in Aschaffenburg gewesen war und am 29. dort wieder urkundet, um vom 4. Juli an in verschiedenen Orten Rheinabwärts sich verfolgen zu lassen [4]), verlieren sich ganz für die Zeit zwischen dem 5. und 29. Juni; möglich ist ein Besuch von ihm beim Kaiser in dieser Zeit, so wie er auch zuvor im Mai vom nahebei gelegenen Aschaffenburg aus den Kaiser einmal in Frankfurt besucht hatte [5]). Das Itinerar des Trierers ist noch viel dürftiger, für die Zeit vom 20. Mai bis Anfang Juli weist es eine weit klaffende Lücke auf [6]); aber eben in dieser langen Zeit ist eine Reise für ihn von Trier oder Koblenz aus, wo er vorher residiert hatte, zum Kaiser nach Frankfurt wohl ausführbar gewesen [7]). Mir scheint, dass das erste unmittelbare Präludium zu den Kundgebungen von Rense mit annähernder Bestimmtheit in die angegebene Zeit und den genannten Ort verlegt werden darf. Ein andres, das letzte und entscheidende vor Rense, erfolgte, wie wir durch den wohl unterrichteten Matthias von Neuenburg [8]) in Verbindung mit Nicolaus Minorita [9]) erfahren, in der Zusammenkunft zwischen dem Kaiser und

1) Vgl. Juni 23 in den Quellen und Erörterungen zur bair. und deutschen Gesch. Bd. 6, S. 348, n. 297, S. 349, n. 298, S. 355, n. 301, wozu Scheidt, Bibl. hist. Gotting. 1, S. 248 m. Anm., Juli 1 in den Quellen und Erörterungen S. 351, n. 299.

2) Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 783, „unser und des reichs churfürsten willen, wort und gunst“.

3) Schannat, Hist. Fuldensis 2, S. 256, Urkundenbuch der Stadt Lübeck II, 2, n. 677, wonach Altmann und Bernheim a. a. O., 2. Ausg., S. 41, n. 23.

4) Mitteilungen von Herrn Dr. E. Vogt aus den Sammlungen für die Regesten der Erzbischöfe von Mainz.

5) Mai 26, nach dem Itinerar wie in Anm. 4.

6) Vgl. Görz, Regesten der Erzbischöfe von Trier S. 83.

7) Vgl. dazu das Bündnis zwischen Pfalzgraf Rudolf II. und Erzbischof Balduin von Juni 18 in den Regesten der Pfalzgrafen 1, n. 2176.

8) Böhmer-Huber, Fontes Bd. 4, S. 213, in der Ausgabe von Studer S. 90.

9) Fontes Bd. 4, S. 606.

den Kurfürsten in Ober-Lahnstein, wo ersterer am 15. Juli eingetroffen war. Noch am 12. und 13. hatte er in Bacharach Urkunden ausgestellt, darunter eine für unsern Zusammenhang bedeutende, nämlich die vom 13. Juli[1]) über die endgültige Sühne zwischen Erzbischof Balduin und Erzbischof Heinrich über die Verwaltung des Mainzer Erzstifts. Wir gehen sicher, wenn wir wenigstens schon für diesen Tag die beiden Erzbischöfe und Kurfürsten, von denen sich Balduin ausserdem für den 12. Juli im nahebei gelegenen Ober-Wesel nachweisen lässt[2]), in der nächsten Umgebung des Kaisers erblicken, sie von dort nach Ober-Lahnstein weiter ziehen lassen[3]), wo man häufig zu politischen Beratungen zusammenzukommen pflegte, und hier nun mit dem Kaiser und den übrigen Kurfürsten die Abmachungen treffen sehen, die am folgenden Tag in Rense beurkundet sind.

Noch ein andres war zuvor notwendig gewesen, die Verständigung zwischen den Kurfürsten selbst. Sie konnte unter allen Umständen nur angebahnt werden durch einen Austausch der Meinungen über die Erfordernisse der Lage und die Mittel zur Abhilfe, wahrscheinlich auch durch Mitteilung von Entwürfen für die späteren Beschlüsse. Ein derartiges Verfahren war natürlich und erforderlich an sich, leichter durchzuführen, wenn die Kurfürsten oder wenigstens ein Teil von ihnen sich am Rhein bei einander befanden. Wir erhalten zudem noch einen mittelbaren Bescheid darüber. Denn nur auf solchem Wege ist es möglich gewesen, dass König Johann von Böhmen auch zur Kenntnis der Absichten und Handlungen dieser Kurfürsten gelangte und dienstbeflissen sie sogleich im geheimen beim Papst denunzieren konnte[4]). Jedenfalls vor den Staatsakten in Rense selbst ist das geschehen, denn bei seinem Bericht an den Papst, den er nebst verschiedenen wichtigen Beilagen durch einen vertrauten Boten übersandte, war er, wie wir aus der Antwort des Papsts vom 10. Aug. erfahren, noch nicht in der Lage gewesen die urkundlichen Feststellungen, die Bundesurkunde selbst[5]), zu seiner Kenntnis zu bringen. Mit der Versicherung seiner Anhänglichkeit an den Papst verband er die Mitteilung der Tatsache der Vereinigung der Kurfürsten[6]), die Erklärung, dass er sich von ihr fernge-

---

1) Dieses und die andern Daten bezüglich des Kaisers nach Böhmers Regesten K. Ludwigs.

2) Seine Abmachung von diesem Tage mit Pfalzgraf Rudolf II. über die Verpfändungen Ludwigs, Regesten der Pfalzgrafen 1, n. 2181.

3) Nach dem Itinerar war Erzbischof Heinrich von Mainz am 4. Juli in Lorch a. Rh., am 7. in Ober-Lahnstein, am 10. wieder in Lorch, am 12. in Frankfurt, am 13. zunächst abermals in Lorch, dann, wie oben erwähnt, in Bacharach, am 14. in Lorch, am 15. urkundete der Kaiser für ihn in Ober-Lahnstein, also doch wohl in seiner Gegenwart, am 16. war er in Rense, um von dort sogleich wieder stromaufwärts zu ziehen, am 18. war er in Bingen, Mitteilungen von Herrn Dr. E. Vogt.

4) Man lernt das aus der Antwort des Papsts vom 10. Aug. kennen, Vatikan. Akten n. 1967, Sauerland, Vatik. Urkunden z. Gesch. d. Rheinlande 2, n. 2344. K. Johanns Schreiben selbst ist noch nicht bekannt.

5) „Tenor ligarum ipsarum“.

6) „Colligationes inter quosdam“ nach dem Ausdruck des Referats in der päpstlichen Antwort.

halten habe [1]), und die Uebermittlung von Schriftstücken, die zu diesen Vorgängen gehörten [2]). Indem Papst Benedikt hierfür dankte, ersuchte er den König seine Treue zu ihm weiter zu bewähren und ihm den besiegelten Text der Bundesurkunde, wenn das mit Ehren und bequem geschehen könne [3]), im geheimen [4]) vorzulegen im Interesse seiner eigenen Ehre und seines eigenen Vorteils. Gleichgültig ist dabei für uns, wie der Papst diese Indiskretion sich gedacht hat, durch die allein ein von den kurfürstlichen Ausstellern besiegeltes, also rechtsverbindliches Vertragsdokument ihm zugänglich gemacht werden konnte, damit er sich von der Tatsache des Bundes und ihrer Art selbst überzeugen könne; auch, wem er eine solche Indiskretion zugemutet, die dem König das Dokument in die Hände spielen sollte, deutet er nicht an, ob etwa dem Oheim des Königs, Erzbischof Balduin [5]), bleibe dahingestellt, wenn so, jedenfalls mit Unrecht. Wichtiger ist es dagegen, dass König Johann, der selbst Kurfürst war, Aktenstücke über den Bund, der sich zugleich gegen den Papst, die Kurie, Frankreich usw. richtete, dem Papst hinterbrachte, aber die Hauptsache, den Text der Bundesurkunde, noch nicht einsenden konnte. Dass der Kurverein ohne ihn zu Stande gekommen, steht auch durch die Vereinsurkunde selbst fest, die darum nicht weniger rechtskräftig war. Dass aber die andern Kurfürsten ihre Absichten und Entwürfe vor ihm völlig verborgen, ihn ganz übergangen hätten, ist trotz seiner feindlichen Haltung gegenüber dem Kaiser ausgeschlossen. Ein Schritt, der die staatsrechtliche Stellung der Kurfürsten in ihrem Wesen betraf, musste trotz der z. Z. scharf zugespitzten politischen Parteinahme Johanns doch auch zur Kenntnis dieses Kurfürsten gebracht werden, gewiss auch verbunden mit einer Aufforderung zur Teilnahme, wenn auch bloss um der Form willen. Hätte man ihn völlig ignoriert, so hätte er damit eine Waffe in die Hand bekommen, die gelegentlich gegen die Kollegen gebraucht werden konnte. In solcher Weise, durch wiederholte schriftliche Mitteilungen [6]) über den Fortgang der Angelegenheit in ihrem Vorstadium — sei es von Seiten des Mainzers als des Dekans unter den Kurfürsten, wie man sagte, bei dem die Fäden der Verhandlungen und der Korrespondenz zusammenlaufen mussten, sei es durch seinen Oheim Balduin, dem möglicherweise die Aufgabe zugewiesen war ihn zu unterrichten — muss König Johann über das Vorgehen der andern Kurfürsten, während er in Luxemburg sass, orientiert worden sein. So wird er in die Lage gekommen sein einen Vertrauensbruch

1) Ebenso: „se immiscere prudentia regia noluit".

2) Ebenso: „quasdam scripturas ligarum predictarum, sicut apparebat, in eis seriem continentes".

3) Daselbst: „si honeste fieri posset et commode".

4) Daselbst: „secrete".

5) In einem solchen Fall hätte der Papst wohl im Sinn gehabt die luxemburgischen Interessen als Hebel gegen die kurfürstlichen zu benutzen und durch sie die kurfürstliche Solidarität zu durchkreuzen.

6) Vgl. Anm. 2. Mitteilungen waren in solchem Fall üblich.

gegenüber seinen Kollegen zu begehen, dem Papst mit seinem Wissen aufzuwarten und die Aufforderung zu einem zweiten Vertrauensbruch entgegenzunehmen. Das ist so durchsichtig, dass eine Verräterei aus dem Kreise der übrigen Kurfürsten, wofür gar kein Anhaltspunkt sich findet, nicht einmal eine Unvorsichtigkeit eines beteiligten angenommen zu werden braucht. Wir dürfen nicht anstehen in alledem ein neues Streiflicht auf die Vorgeschichte des Kurvereins zu erblicken.

So ist dieser denn zur Tatsache geworden. Auf Grund ausreichender und zuverlässiger, man möchte sagen offiziöser Information aus Avignon, die durch den Trierer Kanal gewonnen war, liessen sich die Handlungen in Rense vollziehen. Volle Bedeutung nach aussen gewannen sie aber erst, wenn auch die offizielle Mitteilung von der Kurie über ihre Anschauungen und Forderungen für den Moment, die erst später eintreffen konnte, wirklich vorlag, die fest formulierten Erklärungen des Papsts auf das Gesuch der Bischöfe über die Rekonziliation des Kaisers und das Reichsrecht. Dann erst konnten sie, wie es auf dem nachfolgenden Reichstag in Frankfurt in den ersten August-Tagen geschah, zu Reichshandlungen erhoben und öffentlich bekannt gemacht[1]), dann auch erst mit den zugehörigen Akten, den Erklärungen der Kurfürsten, dem Schreiben Erzbischof Balduins usw.[2]) als Entgegnung auf die neueste päpstliche Deklaration nach Avignon mitgeteilt werden[3]).

Aus Avignon war der Anstoss zur l e t z t e n E n t s c h e i d u n g gekommen. Sehen wir zu, wie er gedieh[4]).

Endlich, am 3. Juni, waren die Gesandten aus Mainz, der Bischof von Chur, Graf Gerlach von Nassau und, wie man weiter hört, ein Dr. theol. Hermann von Westfalen vom Augustinerorden nebst dem Kanoniker von S. Andreas in Köln Johann von Siegburg[5]), offenbar als neutraler Vertrauensmann des Mainzer Kapitels, wenige Tage danach der Mandatar des Erzbischofs von Köln eingetroffen. Sie waren längst erwartet, denn schon vor geraumer Zeit war der Geleitsbrief dort für sie ausgestellt worden[6]). Sie kamen auch nicht überraschend mit ihrer Mission, wie ihr ungesäumter Empfang durch den Papst,

1) Vgl. dazu Heinrich von Eichstädt bei Böhmer-Huber, Fontes Bd. 4, S. 521.

2) Vgl. auch Nic. Minorita a. a. O. S. 608 unten.

3) Die Erwägung oben S. 29 Anm. am Schluss über den Zeitpunkt der Absendung der kurfürstlichen Gesammterklärung und des Schreibens von Balduin wird hierdurch von neuem gestützt.

4) Die Untersuchung stützt sich zunächst auf die inhaltreichen deutschen Berichte aus Avignon bei Böhmer-Ficker, Acta imperii selecta n. 1045 und 1046, letzterer unverstümmelt bei Sauerland a. a. O. 2, n. 2331.

5) Ueber ihn dazu Neues Archiv d. Ges. f. ält. D. Gesch. Bd. 23, S. 682.

6) Oben S. 55.

am Tag nach der Ankunft, bezeugt. Beim Reichtum der Beziehungen zwischen Deutschland und der Kurie, die hier auch während dieses Kampfs manchen treuen Anhänger behalten hatte, verstand es sich von selbst, dass man in der Umgebung des Papsts über den Speierer Bischofstag, seine Beschlüsse, die Schritte des Kaisers und des Mainzer Erzbischofs, die Lage im ganzen und einzelnen, immer im Zusammenhang mit der französisch-englischen Frage, längst aufgeklärt war; man braucht nur an den Bischof von Strassburg zu denken, der wegen seiner widerwilligen Beteiligung am Speierer Tag beim Papst um Absolution gebeten hat, den Bischof von Lüttich, in beiden Flanken, an den Konstanzer, der notorisch ein Gegner des Kaisers war und die Beschlüsse seiner Kollegen in Speier leicht wider ihn ausbeuten mochte, und an König Johann von Böhmen, der in Luxemburg auf dem Posten eines Kundschafters für die Kurie und den König von Frankreich stand, und viele andre auf den Strassen, die alle nach Avignon führten wie vorher nach Rom. Sicher war daher auch der Bescheid schon vorbereitet; es konnte sich eigentlich nur noch um die Prüfung der mündlichen Werbungen der Gesandten und ihrer Instruktion im einzelnen handeln, die ihnen neben dem Schreiben und der Beglaubigung mitgegeben, in ihren Umrissen zweifellos aber auch schon bekannt geworden waren, und um die schliessliche Formulierung des Bescheids.

Auch in andrer Weise fanden sie den Boden vorbereitet. Sie trafen Vertreter der deutschen Reichspartei an, die ihnen durch ihre Beziehungen zur Kurie, dem Papst und den Kardinälen, und als weniger exponierte Persönlichkeiten gute Dienste leisten konnten, den Trierer Prokurator am päpstlichen Hof [1]), Gerhard von Frankfurt, und den Bischof Johann von Verden, der seit einiger Zeit in Avignon weilte, in unmittelbarer Verbindung mit Trier stand, von dort über die Vorgänge in Deutschland im einzelnen unterrichtet wurde [2]), seinerseits Trier von hier aus auf dem laufenden hielt [3]) und so in die Speichen zu greifen verstand. Mit solcher Hilfe gelang es den Gesandten bald nach ihrem Empfang in der päpstlichen Kammer und dem ersten Konsistorium in dieser Frage trotz der Verschwiegenheit, die den Kardinälen auferlegt war, von der ungünstigen Aufnahme der Werbung im allgemeinen zu erfahren. Indess schon am 9. Juni, lange vor dem endgültigen offiziellen Bescheid des Papsts, war Johann von Verden in der Lage über die einzelnen Vorfälle im geheimen Konsistorium nach Trier Auskunft zu geben. Ungnädig, ja mit vollem Zorn hatte sich der Papst über die Werbung ausgelassen, die Bischöfe Mitverschworene Ludwigs gegen die römische Kirche gescholten, es für eine Verwe-

1) Nicht erst jetzt hatte Erzbischof Balduin dort einen Prokurator, sondern wenigstens seit dem Sommer 1336, vgl. die Briefe bei Müller a. a. O. Anhang n. 2 und 3. Gleichgültig ist es nicht, dass es grade Rudolf Losse gewesen ist, der der Nachwelt so zahlreiche Akten über das Jahr 1338 aufbewahrt hat. Ueber die Verbindung zwischen Balduin und dem Kardinal Napoleon Orsini vgl. Müller a. a. O. n. 3 und S. 52.

2) Acta imperii selecta S. 739 unten.

3) Nicht blos am 9. Juni hat er berichtet, sondern öfter in diesen Wochen.

genheit erklärt, dass sie sich zu Richtern über die römische Kirche aufwerfen wollten, im äussersten Zorn ausgerufen, dass er lieber den Tod erleiden wolle als Ludwig vor einem Verzicht auf sein Recht, seine Würde und seine Ehre[1]) wieder in Gnaden aufnehmen; auf Veranlassung gewisser, wie Johann von Verden sagte, nach dem deutschen Gelde gieriger Kardinäle, die auch den Anstoss zur ganzen Mission gegeben[2]) und dies den Gesandten zu wissen getan hatten[3]), war von letzteren im Namen der Bischöfe die Bitte vorgetragen zwei Kardinäle als Legaten zur Schlichtung der Angelegenheit nach Deutschland zu entsenden, er aber hatte erwidert, seine Kardinäle wolle er nicht den Bären und Löwen, den wilden Tieren, preisgeben; daneben hatte auch der neutrale Fürsprecher des Mainzer Kapitels, Johann von Siegburg, nichts ausgerichtet, es verfiel dem Bann.

Hiermit war, wohin die Auffassung dieses ausgezeichneten Berichterstatters ging, alles abgelehnt, die Bischöfe waren in schroffster Form desavouiert, der kaiserliche Vorbehalt, auf dessen dem Berichterstatter bekannten Wortlaut[4]) sich die päpstliche Entgegnung direkt bezog[5]), für nichtig erklärt und, wenn es erlaubt ist zu sagen, übertrumpft; eine günstigere Aussicht war nicht mehr zu gewinnen. Wenn dieser Korrespondent noch hinzufügt, dass er, unbeschadet aller Ehrfurcht vor den Bischöfen, ihre Bitte um Legaten für eine Torheit ansehe im Hinblick auf die Erfahrungen, die man im vorigen Jahr beim Gebahren der päpstlichen Legaten im Mainzer Sprengel gemacht, und auf den schrecklichen Namen, den sich in den Tagen König Rudolfs von Habsburg der Kardinallegat Boccamazzi von Tusculum[6]) durch seine Verwirrung der deutschen Verhältnisse verschafft, dass er nur Gelderpressung durch die Legaten — für einen jeden von ihnen, sagt er, seien täglich vom Moment ihrer Bestellung an 100 Gl. erforderlich —, eine Rute für die Bischöfe selbst und eine Aussaugung Deutschlands erwarte, so musste er die Gewissheit haben, dass er mit solchen Urteilen und Bemerkungen bei Erzbischof Balduin, für den sie bestimmt waren, Wiederhall finden würde. War er es doch grade gewesen, der unlängst das

---

1) „Prius vellet mori, antequam ipsum reciperet ad gratiam, nisi prius cederet omni juri suo et statui et honori“.

2) Vgl. oben S. 52.

3) Wenn sie dieser Anregung folgten, so muss ihre Instruktion einen darauf bezüglichen Punkt enthalten haben, aber doch nur für einen Eventualfall, was sich daraus ergiebt, dass die Gesandten das Gesuch erst auf Veranlassung der Kardinäle und nach der Aufklärung, die sie von ihnen erhielten, gegen den Papst ausgesprochen haben. Wie weit die sog. Initiative der Kardinäle bei den deutschen Bischöfen dadurch aufgehellt wird, mag dahingestellt bleiben.

4) Wie seine darauf bezügliche Wendung beweist. Jedenfalls hatte er ihn durch den Bischof von Chur oder ein Mitglied des Konsistoriums kennen gelernt.

5) Man vergleiche mit den Worten in Anm. 1 die in dem Schreiben der Bischöfe: „in quantum cum deo, justicia et honore suo fieri posset“.

6) Vgl. Redlich, Rudolf von Habsburg (1903) S. 697—705.

Auftreten der Legaten im Jahr 1337 in Mainz scharf gegeisselt hatte[1]); war doch sicherlich auch ihm jene Erinnerung aus der Zeit König Rudolfs geläufig; verabscheute er doch gradezu, wie er durch wiederholte Handlungen bewiesen hatte, die Einmischung wie der Kurie so ihrer Legaten in die inneren weltlichen und auch die kirchlichen Angelegenheiten von Deutschland. Nach alledem musste Balduin, als er, spätestens am 25. Juni[2]), diese vertraulichen Aufschlüsse erhielt, seinem Gewährsmann nicht nur beipflichten, sondern auch dankbar dafür sein, dass er sein eigenes früheres Urteil und sein hierdurch bestimmtes Verhalten[3]) durch seine genauen, authentischen tatsächlichen Mitteilungen in vollem Umfang nachträglich rechtfertigte; er hatte eine richtige Voraussicht gehabt. Eins aber war für ihn noch erheblicher als für jenen, weil es ihm die wahre Lage der Dinge an der wichtigsten Stelle wie mit einem Schlage aufdeckte, ich meine die scharfe Zurückweisung, richtiger Zertrümmerung des kaiserlichen Vorbehalts. Der Rekonziliationsfrage hat er sich, so weit wir sehen, nur mit geringer Teilnahme angenommen, sie lag ihm nicht, wie man zu sagen pflegt, aber die staatsrechtliche Frage für Deutschland, das Reichsrecht und dessen Verteidigung hatte jederzeit im Mittelpunkt seines Sinnens und Trachtens gestanden. Sah er nun dieses wieder angetastet, unter dieselbe Herrschaft päpstlicher Theorien gestellt, die er seit dem Anfang seiner politischen Laufbahn bekämpft hatte[4]), so musste sich in ihm der Kurfürst in voller Grösse wiederum aufrichten, der in ihm stets das Uebergewicht über dem Erzbischof besass, der in der Vergewaltigung des Reichsrechts die des Kurfürstenrechts erblickte. Ueberraschend sind ihm diese Aufschlüsse gewiss nicht gekommen, er hatte sie, wie es scheint[5]), während der letzten Monate mit Bestimmtheit erwartet, Aber auch bei ihm haben sie nicht anders wirken können als wie ein reinigendes Gewitter nach langer Schwüle. Jetzt war für die Männer, die bisher die Zügel geführt hatten, die ihm alle bekannt waren, der Augenblick gekommen ihm, der ihre unglücklichen Wege nicht mitgemacht hatte, den Vortritt zu überlassen. Jetzt und unter seinem Einfluss muss der Gedanke das Reichsrecht und das leitende Reichsorgan, die Kurfürsten, in autoritativer Weise reden und handeln zu lassen zu voller Klarheit gelangt sein. Jetzt muss auch, unter diesem Eindruck, die beabsichtigte deutsche Massendemonstration gegenüber der Kurie d. h. die Absendung der reichsständischen Erklärungen zu Gunsten des Kaisers eingestellt worden sein[6]). Alle Anzeichen sprechen dafür,

1) Acta imperii selecta n. 1043 mit Berichtigungen und Ergänzungen von Schwalm in der Westdeutschen Zeitschrift Bd. 8, S. 87 Anm. 1.

2) Ueber die Entfernungen vgl. oben S. 56 Anm. 1. Zweifelsohne hat der Bote diesen wichtigen Brief mit der grössten Beschleunigung überbracht.

3) Vgl. oben S. 56, 57.

4) Seit der Königs- und Kaiserwahl von 1308 mit der Zurückweisung der päpstlichen Approbation.

5) Oben S. 57.

6) Zu dieser Annahme passen die Daten vorzüglich: spätestens am 25. Juni Eingang der

dass jetzt auch die vorbereitenden Schritte für den Kurfürstenbund und das Weistum in Rense unter der Initiative von Balduin getan worden sind, sicher in Beratungen am kaiserlichen Hoflager in Frankfurt. Die Schlüsse, die dafür früher gezogen sind[1]), scheinen hier volle Bestätigung zu erfahren.

So wichtig indess für den Fortgang der Dinge die Aeusserungen des Papsts im Konsistorium waren, einer amtlichen und verbindlichen Verlautbarung von der Kurie, die für ein entscheidendes Vorgehen in weiterem Rahmen die Unterlage abgeben musste, kamen sie nicht gleich. Auch diese erfolgte alsbald, noch vor dem 23. Juni, wie sich daraus feststellen lässt, dass der Papst seine Mitteilung von diesem Tage über die Bescheidung der bischöflichen Gesandten an den König von Frankreich in dieselben Worte kleidet, die er bei der Wiedergabe seines Bescheids im Erlass an den deutschen Episkopat vom 1. Juli gebraucht, dass er sich also auf die vor dem 23. Juni formulierte schriftliche Enunziation stützt. Mündlich und schriftlich ging sie aus, wie der Papst selbst bekundet. Bezeichnend genug für seine Stellung, für seine Selbständigkeit und Unbefangenheit ist es, dass er so schnell, wie immer tunlich war, den französischen König in die Einzelheiten dieser deutschen Angelegenheit einweihte und die Mitteilungen an ihn volle 8 Tage früher gelangen liess als an den deutschen Episkopat, der an der Sache naturgemäss unmittelbar interessiert war. Mit dem schriftlichen Bescheid kaum vor dem 1. Juli ausgestattet[2]), wahrscheinlich erst einige Tage später, haben dann die Gesandten schnell ihre Rückreise angetreten[3]), um daheim die Tatsache des Kurvereins und des Weistums und die Zurüstungen zum Reichstag vorzufinden, zugleich aber das notwendige Material mitzubringen für die neue allgemeine Reichsaktion, die vorgesehen war und in Frankfurt erfolgte, nachdem man den Reichsständen nur eine kurze Frist zur Reise dorthin gelassen hatte[4]).

In erwünschter Weise hat uns Papst Benedikt XII. selbst volle Auskunft über seine Stellungnahme verschafft, kürzer durch das erwähnte Schreiben an den König von Frankreich vom 23. Juni[5]), ausführlicher durch den Erlass vom 1. Juli, den er an die Oberhirten der deutschen Kirche in ihren einzelnen

---

Nachrichten aus Avignon bei Balduin, Ausstellung des Würzburger Kapitelsschreibens am 28., danach Unterdrückung dieses Schreibens.

1) Oben S. 68, 69.

2) Man wird in Avignon seitens der päpstlichen Kanzlei die schriftliche Bescheidung der Gesandten und die Versendung des Erlasses an den Episkopat doch wohl gleichmässig behandelt haben.

3) Hiermit stimmt die Angabe von Matthias von Neuenburg, die Boten seien unverrichteter Sache „celeriter“ zurückgekehrt, ganz überein, Böhmer-Huber, Fontes Bd. 4, S. 222, Ausgabe von Studer S. 103.

4) Einladung zum Reichstag, dessen erste grosse Beschlüsse schon am 6. Aug. gefasst wurden, vom 8. Juli, vgl. oben S. 69.

5) Gekürzt Vatikan. Akten n. 1954, vollständig bei Daumet, Lettres des papes d'Avignon, Benoit XII, n. 457, wozu n. 467, früher bei Raynald, Annales ecclesiastici 1338 § 8 ff.

Sprengeln, wenige ausgenommen, gerichtet hat[1]); beide ergänzen einander, weil sie, wie gesagt, auf dieselbe Quelle zurückgehen. Diesen feierlichen päpstlichen Erklärungen, die für die nächste Gestaltung des politischen Horizonts innerhalb und ausserhalb Deutschlands massgebend geworden sind, müssen wir im einzelnen nachgehen, mehr, als bisher geschehen ist.

In seinem Erlass „Licet cunctorum fidelium" giebt der Papst, indem er jedermann der Gnade des apostolischen Stuhls versichert, die getreuen Söhne der Kirche und auch die abirrenden, die durch Busse und Barmherzigkeit den Weg zu ihrer Mutter wieder zurückfinden können, die Eröffnungen kund, die er den Gesandten gewisser Prälaten der Mainzer Provinz — so summarisch und gleichgültig wird über den Metropoliten und die andern hohen kirchlichen Würdenträger hinweggegangen[2]) — auf ihre Werbungen gemacht hat in nachfolgender Weise. Zunächst hat er erklärt, dass es nicht die Schuld des Papsts gewesen, dass die Rekonziliation Ludwigs noch nicht zu Stande gekommen, vielmehr seine eigene und die seiner früheren Gesandtschaft (von 1336), die vor dem Abschluss der Verhandlungen davon geeilt, während er dann selbst zu dem ihm gesetzten Michaelis-Termin i. J. 1337 in Avignon nicht erschienen ist. Sodann ist aber, hat der Papst weiter festgestellt, die Rekonziliationsfrage überhaupt nicht eine Angelegenheit, die von jenen Prälaten ausserhalb der römischen Kurie — d. h. örtlich und sachlich — in Behandlung genommen werden kann; wollen Ludwig und die geistlichen und weltlichen Fürsten von Deutschland seine Rekonziliation in vorgeschriebener Weise[3]) erreichen, so müssen er und die Kurfürsten, weil diese die Sache besonders angeht[4]), Boten zu ihm senden und ihm ein schriftliches Gesuch in der Frage unterbreiten, und zwar letzteres vor jenem und als ein Gnadengesuch; gleichgültig ist es, ob die Boten Prälaten oder Fürsten oder Personen geringeren Standes sind, die Hauptsache ist, dass Ludwig für seinen Handel nicht allein eintritt, sondern die genannten Fürsten mit ihm gemeinsam, weil die Frage ganz Deutschland betrifft; m. a. W. nur als Reichssache, die aber der Gnade des Papsts untersteht[5]), kann sie aufgefasst werden, nur das Reich als solches darf sich ihm in dieser Sache nahen. Drittens hat er den Gesandten auf ihre Werbung erwidert: auf die Rechte des

1) Vatikan. Akten n. 1957 mit Raynald a. a. O. §. 3 ff., Sauerland, Vatik. Urkunden z. Gesch. d. Rheinlande Bd. 2, n. 2339 im Auszug, beide mit den Kanzleinotaten über die verschiedenen Adressen.

2) Ein solches Verfahren gegenüber der Adresse der übrigen deutschen Kirchenfürsten, der Standesgenossen der obigen, erscheint um so mehr beleidigend, wenn man beachtet, dass der Papst in seinem Bericht an den französischen König sachgemäss nicht nur die Namen der Gesandten angiebt, sondern auch den Erzbischof von Mainz als den Hauptabsender ausdrücklich nennt.

3) „Eo modo, quo deberent", noch schärfer im Schreiben an König Philipp: „modo et forma, quibus decet, debet et potest fieri negocium".

4) A. a. O. noch schärfer: „cum sui nuncii sine nunciis principum Alamannie, quos hujusmodi tangit negocium, nequaquam sufficiant".

5) So deutlich auch im Schreiben an König Philipp.

Imperiums oder die Rechte des deutschen Reichs hat er niemals ein Attentat unternommen oder auch nur geplant; im Gegenteil ist er es gewesen, der für die Verteidigung und Beschirmung dieser Rechte mit Nachdruck eingetreten ist und niemandem gestattet hat, so oft ein Versuch dazu angestellt ist, sie in irgend einem Punkt zu verkürzen, jeder derartige Versuch ist von ihm zurückgewiesen, wie z. T. die Kardinäle, die Gesandten Ludwigs und die letzte Botschaft wissen; dazu aber giebt er zu erkennen, dass für den Fall, dass Ludwig selbst und die deutschen Fürsten gegen die Rechte des deutschen Reichs und des Imperiums irgend etwas unternehmen, er alle Kräfte anstrengen wird das seiner Stellung gemäss zu verhindern.

Diese dritte Eröffnung greift, wie man sogleich bemerkt, aus dem Schreiben der Bischöfe, das der Rekonziliationsfrage galt, den kaiserlichen Vorbehalt[1]) im besonderen heraus, um, anknüpfend an dessen Wortlaut[2]), ihn für wesenlos, ja für eine Anmassung zu erklären durch die Feststellung, dass die Beschirmung aller staatlichen Rechte in Königtum und Kaisertum nicht Ludwigs Sache sei, sondern seine und die der Kirche, ihrer Aufgabe gemäss. Allein sie geht weiter und zielt gegen eine angebliche Aggressive des Kaisers und der Fürsten gegen diese Rechte innerhalb des soeben entwickelten päpstlichen Gedankengangs. Von einem solchen Angriff war im Schreiben der Bischöfe nichts zu finden und der Vorbehalt hatte eine Abwehr, nicht einen Angriff zum Inhalt. Wir müssen also annehmen, dass die Gesandten daneben ihrem Auftrag gemäss für den Fall der Verweigerung des Gesuchs um Wiederaufnahme Ludwigs in den Schoss der Kirche weitere Schritte von deutscher Seite, dem Fürstentum, dem Kurfürstentum, dem Reich überhaupt angekündigt haben, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, wie damals allein möglich war, im Sinn der in Speier getroffenen Abmachungen für diese Eventualität[3]). Diesen Andeutungen gegenüber versäumt es der Papst nicht einen Gegenschritt gegen eine solche Drohung und eine etwaige Auflehnung wider das nach ihm allein gültige System in Aussicht zu stellen, gestützt auf den Grundsatz der Ueberordnung des Papsts und der Kirche.

Wie er von der Rechtsbasis aus, die er für sich beansprucht, den hier zurückgewiesenen Vorwurf für eine Verleumdung erklärt, so kennzeichnet er weiter, im 4. Punkt des Bescheids, die aus derselben Quelle stammende, in Deutschland verbreitete Behauptung, dass er die Kirche von Mainz mit ihren Burgen und Festen in seine Hand habe bringen wollen, um dem deutschen und dem kaiserlichen Reich Schaden zuzufügen, als eine Unwahrheit und handgreifliche Lüge, wie aus seiner eben angegebenen Stellung zu den Rechten des

---

1) Dessen Wortlaut war: „in quantum cum deo, justicia et honore suo fieri posset".

2) Wie aus der Wendung im Schreiben des Papsts an den König von Frankreich klar erhellt: »prout cum deo et honore ecclesie poterimus"; die „justicia" ist dabei ausgelasseu, weil sie nach der Anschauung des Papsts nur bei ihm ist.

3) Vgl. oben S. 55.

Regnums und Imperiums erhellt. Nicht gegen die Institutionen, sondern die Personen ist er eingeschritten. Denn ein Imperium giebt es in Wahrheit für Ludwig nicht und keinen kaiserlichen Titel, weil er den, den er sich beigelegt hat, nur solchen Personen, einer oder mehreren („ab illo vel illis“), verdankt, die gar nicht die Macht gehabt haben ihn zu verleihen; in Wahrheit ist er auch seines Königtums, weil er nur auf dem Wege der Gewalt in dessen Besitz gelangt ist und noch verharrt, mit Recht durch die Kirche beraubt worden. Angesichts dessen ist es für ihn ein Gebot der Pflicht gewesen einem solchen Räuber und Verbrecher die Festen und Burgen der Mainzer Kirche zu ihren und des Mainzer Erzbischofs Gunsten aus den Händen zu reissen; zu diesem Zweck sind seine Nuntien — im Jahr 1337 [1]) — beauftragt gewesen sie an sich zu nehmen und nach der Sühne zwischen dem Erzbischof von Mainz und dem von Trier, der sie damals innegehabt, ersterem zu übertragen. Kurz ausgedrückt und ins tatsächliche übersetzt will das vorstehende im Gegensatz zur deutschen Anschauung besagen: Kaisertum und Königtum sind beide ledig [2]), denn das erstere stützt sich für Ludwig nur auf die Krönung durch Sciarra Colonna („ab illo“) und die Wahl derer („ab illis“), der Kurfürsten, die ihn nur zum deutschen König, nicht aber zu einem römischen Kaiser haben erwählen können, nicht auf die erforderliche Approbation durch den apostolischen Stuhl und eine Krönung durch den rechtmässigen Papst; wirkungslos ist aber auch für das deutsche Königtum Ludwigs die Wahl durch die Kurfürsten gewesen, weil diese zwiespältig war und Ludwig sein Königtum nur durch das auf dem Schlachtfeld siegreiche Schwert behauptet; da es also z. Z. keinen Kaiser oder König giebt, so steht es der Kurie allein zu über die Mainzer Kirche und deren Besitz von sich aus zu verfügen, diese Kirche gehört ihr, der Sühnevertrag vom Sommer 1337 zwischen dem Kaiser und dem Erzbischof von Mainz, der zudem vor Gericht geladen ist, existiert nicht zu Recht. Auf die Tragweite dieser Enthüllungen für das deutsche Staatsrecht kommen wir am Schluss zurück. Soviel ist gewiss, dass sie abermals nicht durch das Bischofsschreiben direkt, sondern durch die daneben hergehenden Werbungen der Gesandten hervorgerufen sind. Man ersieht daraus wieder, wie umfang- und inhaltreich im Vergleich zu jenem Schreiben die Gesandten-Instruktion gewesen ist und die Objekte des Streits insgesammt aufgerollt hat. Daraufhin können wir feststellen, dass es die Absicht der Auftraggeber gewesen ist, wohl mehr des Kaisers als der Bischöfe, schon hier die Bühne für neue, eindrucksvolle Handlungen aufzuschlagen, wenigstens vorzubereiten. Der Anspruch auf Mainz endlich hängt mit dem System des Vorbehalts der Provision deutscher Stifter durch die Kurie seit Papst Bonifaz VIII. zusammen.

Im fünften Punkt seines Bescheids kehrt der Papst zur Rekonziliations-

---

1) Vgl. oben S. 46, 75.

2) Vgl. dazu die Aeusserung aus dem Februar d. J.: „vacante Romano imperio, sicut vacat ad presens“, Vatikan. Akten n. 1933, Sauerland a. a. O. n. 2313.

frage zurück, um zu entscheiden, dass das Forum für sie unter allen Umständen nur der apostolische Stuhl mit den Kardinälen ist, unmittelbar und persönlich, und ganz allein der römische Pontifex im Stande ist Unklarheiten im Prozess aufzuhellen und Zweifel zu lösen, weshalb es auch nicht zulässig ist Kardinäle als Legaten nach Deutschland zu schicken und dadurch die Sache der allein zuständigen Stelle zu entrücken. Der Sinn davon ist nicht misszuverstehen: obwohl die Angelegenheit für eine deutsche Reichssache erklärt war[1], hat das Reich in ihr doch nichts andres zu tun als flehentliche Bitten auszusprechen und sich von vornherein der Entscheidung durch die Kurie zu unterwerfen, wie sie auch ausfallen möge.

Zu alledem hat der Papst, wie er in seinem Erlass selbst bekundet, den Gesandten einen schriftlichen Bescheid zugesagt, ein Antwortschreiben an den Mainzer Erzbischof aber verweigert, weil er abtrünnig, rebellisch, wegen seiner Taten exkommuniziert, eidbrüchig und treubrüchig, ein Verderber der Mainzer Kirche, ein Mitverschworener Ludwigs nebst dem Mainzer Kapitel sei und der römischen Kirche, die ihm viele Wohltaten erwiesen und zahlreiche Kümmernisse um ihn erduldet hat, trotz der eindringlichen Bitten König Philipps von Frankreich und König Johanns von Böhmen und dem Erzbischof von Trier zuwider[2]) nur mit Undank gelohnt hat; es ist deshalb den Gesandten von ihm der Auftrag gegeben dem Erzbischof Heinrich zu eröffnen, dass er die Bestätigung aller Wahlen und die Provision aller Würden und Benefizien im Erzstift, die einem Erzbischof zustehen, dem apostolischen Stuhl vorbehalten habe. Auch hat er den Gesandten gesagt, dass er all diese Erklärungen der Gesammtheit der Erzbischöfe und ihrer Suffragane in Deutschland, so weit sie die Gunst des apostolischen Stuhls geniessen und in Gemeinschaft mit ihm stehen, durch besondere Erlasse kundtun werde. Nehmen wir vorweg, dass, indem dies sogleich ausgeführt wurde, der kirchenpolitische Partei-Gesichtspunkt, der politische überhaupt dabei die Herrschaft gewann: nicht nur der Mainzer blieb unberücksichtigt, mit ihm auch seine Suffragane nebst dem Baseler Bischof, die an dem Bischofstag teilgenommen — so sehr wurde dieser verdammt —, ausserdem Erzbischof Balduin von Trier, der an dieser Versammlung unbeteiligt geblieben und nicht einmal in eine ähnliche Parallel-Aktion eingetreten war wie der dem Papst mehr genehme Erzbischof von Köln, während der Suffragan Balduins, der Bischof von Metz, mit einem solchen Erlass bedacht wurde, gleich ihm der kaiserfeindliche Bischof von Konstanz, ein Suffragan des Erzbischofs von Mainz. Im übrigen ergingen an alle Vertreter der deutschen Kirche[3]) diese Verkün-

1) In Punkt 2 des Bescheids, oben S. 77.

2) Hierauf braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden.

3) Nämlich an den Erzbischof von Magdeburg und seine Suffragane, den Erzbischof von Bremen mit den seinigen, den von Salzburg (wo grade ein Wechsel auf dem erzbischöflichen Stuhl sich vollzog, vgl. Müller a. a. O. S. 123) und seine Suffragane, von denen noch die Bischöfe von Passau und Brixen besondere Ausfertigungen erhielten, an den Kölner und seine Suffragane,

digungen. Insgesammt wurden sie verpflichtet sie zur allgemeinen Kenntnis zu bringen durch öffentliche Ansprachen und in Predigten.

Schliesslich gab der Papst bei dieser Gelegenheit den Gesandten noch einen Auftrag an den Kaiser mit. Es sollte in seinem Namen Ludwig hinterbracht werden, dass das Haupthindernis für seine Rekonziliation seine Kriegsvorbereitungen gegen den König von Frankreich bildeten, dass er sie einstellen müsse und mit der festen Tatsache zu rechnen habe, dass er, der Papst, mit der römischen Kirche diesen König niemals verlassen könne und dürfe, zumal in einem solchen Notfall, weil ihrerseits die Könige von Frankreich niemals die Kirche im Stich gelassen hätten.

Die Summe aus allem vorstehenden ist leicht gezogen. Sehen wir hier ab von der völlig vernichtenden Beurteilung des Speierer Bischofstags und von der päpstlichen Gerichtsbarkeit in der Rekonziliationsfrage, so scheint für die Entwicklung des Gegenstands, der uns beschäftigt, von wesentlicher Bedeutung zweierlei zu sein: die Behandlung der Wiederaufnahme Ludwigs in die Kirche, ihrer innersten Natur nach eine persönliche und eine Bekenntnisfrage, ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt der französischen Interessen und der allgemeinen europäischen Politik vom französischen Standpunkt aus, sodann die vollständige und grundsätzliche Zurückweisung und Zerstückelung des deutschen Kurfürstenrechts und der rechtlichen Wirkungen, die in ihm lagen in Bezug auf das deutsche Königtum und das römische Kaisertum. Das sind die zwei springenden Punkte gewesen, ersichtlich für jedermann, die dem päpstlichen Bescheid eine ungeheure Schwere verliehen, von denen man in Deutschland bei seinem Verhalten fortan ausgehen musste, aber auch die, die durch ihre machtvolle Feindseligkeit nunmehr den Kaiser und die Kurfürsten zu einer gemeinsamen, einträchtigen Abwehr zusammenschliessen mussten. Denn wie gegen den Kaiser so gegen das deutsche Kurfürstentum und seine Grundfesten hatte Papst Benedikt an dieser Stelle seine Geschosse gerichtet, gegen das Reich im ganzen, sein Recht und seine Politik. Es ist nicht zu viel damit gesagt, dass man am Scheidewege angekommen war[1]) und das einsah, um danach zu handeln.

Noch zu beidem ein Wort.

In der ganzen Rekonziliationsfrage hatte durch den Mund des Papsts der König von Frankreich gesprochen, mit einer Offenheit, die keinen Zweifel aufkommen liess, und vor der Oeffentlichkeit von ganz Deutschland. Und doch hat es der Papst verstanden in seinem Schreiben an den König, in dem er ihm über die gesammte Angelegenheit berichtete, sie als eine rein politische Tagesfrage im französischen Sinn noch schärfer zuzuspitzen. Den Anfang und das Ende in seinem ganzen Verhalten zu Deutschland bildet nach dem Schreiben

---

unter denen wieder der ausgesprochen kurial gesinnte Bischof von Lüttich mit einer besonderen Ausfertigung bedacht wurde.

1) So hallt es auch laut wieder durch den ganzen „Planctus“ Konrads von Megenberg.

diese Frage allein, ein Glied in der Kette der französisch-englischen Verwicklungen und ihres drohenden kriegerischen Ausbruchs, einen Teil der Invasionspolitik Kaiser Ludwigs und der Deutschen gegenüber Frankreich und eine Waffe gegenüber einer solchen Politik. Dieses Moment beherrscht den ganzen Bericht, zu seinen Gunsten drängt er hier die deutsche staatsrechtliche Frage mit ihren Verzweigungen zurück. Das entsprach seinem Verhalten seit dem Beginn seines Pontifikats. Wie er schon bei der Anzeige seiner Weihe und Krönung vom 9. Januar 1335 an die Könige der europäischen Reiche [1], nicht aber an den Kaiser und König Ludwig, auch König Philipp von Frankreich die Zusicherung gegeben seinen Interessen und denen seines Reichs besonders förderlich zu sein, so hatte er seitdem grade ihm mehr als andern durch seine Taten bewiesen, wie ernst er das gemeint hatte. Seine Haltung im Kampf mit Ludwig und Deutschland liess ihn in Wahrheit als Exekutor des Willens des Königs von Frankreich erscheinen. Im vorigen Jahre, 1337, hatte dieser geäussert, als die grosse Sühne-Gesandtschaft des Kaisers in Avignon lag, dass es ihm erwünscht sei die kirchliche Aussöhnung mit dem Kaiser verschoben oder ganz verhindert zu sehen [2]; unbedenklich fügte sich Papst Benedikt dem und die Sühne wurde tatsächlich vereitelt. Als ein halbes Jahr später Ludwig einen neuen Versöhnungsversuch ankündigte, versicherte der Papst dem König abermals, dass er in den wenig wahrscheinlichen Handel nur unter seiner Beteiligung eintreten werde [3]. Er blieb für ihn die entscheidende Instanz und sein Leiter [4]. Ihm überwies er für die Bekämpfung Ludwigs den ungeheuren Betrag aller Kirchenzehnten auf zwei Jahre [5], ihm machte er Meldung, wie wir wissen, von der Botschaft des Speierer Bischofstags und der Antwort, die er erteilt hatte, und von ihm liess er sie wieder begutachten [6]. Die Abhängigkeit war vollkommen. Sehr glaublich demnach, der ganzen Situation entsprechend ist die Angabe von Matthias von Neuenburg, Papst Benedikt habe aus Furcht [7] vor dem König von Frankreich nicht gewagt die Werbung der Gesandten der Bischöfe günstig zu bescheiden und sich gegen sie in tiefster Bekümmernis [8] auf eine Zuschrift des Königs berufen, in der ihm das Geschick Papst Bonifaz VIII., das ihm König Philipp der Schöne bereitet, und noch ärgeres in Aussicht gestellt worden, falls er Ludwig ohne seinen Willen absolviere [9]. Durch ein

1) Daumet, Lettres des papes d'Avignon, Benoit XII, n. 2, dazu Vatikan. Akten n. 1686.

2) A. a. O. n. 280 und n. 1876, S. 668, die gesperrten Worte.

3) A. a. O. n. 369 und n. 1903, S. 678: „Porro — nunciare“.

4) A. a. O. n. 374, Sp. 235 oben.

5) A. a. O. n. 420 und n. 1937.

6) Im Schreiben des Papsts vom 15. Juli bei Daumet a. a. O. n. 467.

7) „Pre timore regis Francie annuere non audebat“.

8) So ist „flens“ gemeint, nicht gleich „heulend“.

9) In Böhmer-Huber, Fontes Bd. 4, S. 222 und 210, Ausgabe von Studer S. 103 und 86 (abweichend). Müller a. a. O. S. 62 Anm. 1 hat, ohne die Verhältnisse zu berücksichtigen, die Angaben verworfen.

Schreiben des Königs ist diese Angabe z. Z. nicht direkt zu belegen, aber sie harmoniert mit dem Geist des Verhältnisses durchaus. Ich stehe nicht an die angebliche Aeusserung, die in einer Privataudienz der Gesandten gefallen sein kann, ebenso für verbürgt anzusehen wie die andre des Papsts, über die Johann von Verden berichtet hat [1], dass er seine Kardinäle als Legaten nicht den wilden Tieren in Deutschland preisgeben könne. Beide haben in den offiziellen Dokumenten selbstverständlich keinen Platz finden können [2], beide mochten trotzdem genau in der angegebenen Weise getan worden sein. Die von Matthias von Neuenburg überlieferte springt gradezu aus der Sachlage hervor, beleuchtet die bekannte Haltung des Papsts in unvergleichlicher Weise und giebt in präzisester Form den Eindruck wieder, den die Gewährsmänner des Chronisten, die Bischofsgesandten, vom Stand der Dinge davongetragen hatten. Unter dem, dass König Philipp drüben die Lage allein beherrsche, kehrten sie dann wohl bald nach der Mitte Juli mit dem Bescheid auf Pergament aus der päpstlichen Kanzlei heim, um die äussere Handhabe für die grossen Aktionen auf dem Reichstag in Frankfurt zu Anfang August und in Koblenz zu Beginn des September zu bieten, die zugleich Avignon und den König von Frankreich zur Zielscheibe wählten, die des Kaisers und der Reichsstände, König Eduards von England und seiner deutschen Kriegs- und Bundesgenossen, unter denen sich auch der Kurfürst und Erzbischof Balduin von Trier seit diesen Koblenzer Tagen befand.

Nach der andern Seite hin ward dadurch die Entscheidung gefällt, dass die kuriale Theorie von dem Ursprung und den Bedingungen aller staatlichen Rechte der auch in Deutschland neuerdings eingewurzelten Anschauung von der Selbständigkeit und dem Eigenrecht der staatlichen Gewalt den Krieg erklärte, die Theorie des sog. Mittelalters der Anschauung, die auch hier, wie schon früher in Frankreich, das Wehen des schneidenden Luftzugs der neueren Geschichte anzeigt, um wieder mit Ranke [3]) zu sprechen. Die Feindschaft war längst vorbereitet, sie war natürlich, notwendig. In begreiflicher Weise hatte sie sich immer mehr zugespitzt nach den Nachrichten, die während des Juni aus Avignon eingesandt waren, ohne Frage auch schon sogleich nach der mündlichen offiziellen Bescheidung der Gesandten vor dem 23. Juni [4]), jedenfalls vor der schriftlichen Ausfertigung der päpstlichen Verkündigung. Als diese nun vorlag, wurde der Kurvereinsvertrag mit dem Weistum von Rense über das Kurfürsten-, Königs- und Kaiserrecht von Reichswegen am 6. Aug. auf dem Reichstag in Frankfurt publiziert als eine schlagfertige Antwort auf die päpstliche Deklaration. Beide waren damit der Oeffentlichkeit übergeben. Während

1) Vgl. oben S. 74.

2) Man vergleiche mit jener Aeusserung den offiziellen Bescheid des Papsts über Legaten oben S. 80.

3) Französische Geschichte Bd. 1, 3. Aufl., S. 40.

4) Vgl. oben S. 76.

die Päpste jene alte kuriale Theorie, die von Papst Innocenz III. ihre gegenwärtige Fassung erhalten hatte, gewissermassen als unveräusserlichen Staatsschatz aus Rom nach Avignon hinübergeführt hatten, um ihn sorgfältig zu bewachen, war in Deutschland allmählich die entgegengesetzte Anschauung Schritt um Schritt weiter vorgerückt, dass die Wahl durch die Kurfürsten den deutschen König und zugleich auch den Kaiser bestelle, dieser sein Kaisertum, ein wahres und volles vor dem Forum des Rechts, besitze ohne jede Bestätigung oder Gutheissung von Seiten des Papsts, dem nur noch die Kaiserkrönung zufalle: ein wahres Kaisertum allein durch die Wahl.

Das ist der Gedanke, der das Weistum von Rense beherrscht, wenn es auch die bedeutungsvollen kurzen Worte „ex sola electione" noch nicht gebraucht; zwischen den Zeilen sind sie deutlich zu lesen, die Sache, die sie bezeichnen, existiert bereits hier.

Das Werk, das dadurch für die höchste Gewalt im staatlichen Gemeinwesen geschaffen ward, war vorwiegend ein Werk der deutschen Kurfürsten. Unter ihnen hat aber wohl kein andrer so viel dafür getan, mittelbar und unmittelbar, wie der Kurfürst Balduin von Trier. Genau in demselben Sinn war er ja seit 30 Jahren auf der politischen Bühne von Deutschland tätig gewesen, im vollen Gefühl seines Kurrechts, vielleicht auch unter dem Eindruck der Bulle „Unam sanctam" von Bonifaz VIII. und ihrer Wirkungen in Frankreich, die ihm bei seiner engen Verbindung mit den französischen Verhältnissen besonders anschaulich sein mussten. In derselben Richtung war seine politische Gesinnung seit geraumer Zeit in weiten Kreisen von Deutschland bekannt [1]). In demselben Horizont bewegte sich die Schrift „De jure regni et imperii Romani", in der der Würzburger Domherr Lupold von Bebenburg, jedenfalls auch ein Teilnehmer an der Deklaration des Würzburger Domkapitels, die staatsrechtliche Begründung zum Weistum nachträglich lieferte und die er, der erste Vertreter der Wissenschaft des deutschen Staatsrechts, Balduin von Trier gewidmet hat. Auf eben diesem Boden ergriff endlich Balduin selbst noch einmal die Waffen, um durch seine Staatsschrift vom Jahr 1344 über das deutsche Königs- und Kaiserrecht auf Grund des Wahlrechts der Kurfürsten seine Genossen im Kolleg mit sich fortzureissen, unter ausdrücklicher Berufung auf das Weistum von Rense. Auch das noch bezeugt das Mass seines Anteils.

Der Uebergang vom Weistum zum kaiserlichen Erlass vom 6. Aug. 1338, der unter dem Namen „Licet juris" bekannt ist, hat sich nach alledem unmittelbar und glatt vollzogen. Das hoffe ich bald ausführen zu können [2]).

---

1) U. a. vergleiche man die Eingabe schwäbischer Städte vom 2. Januar 1332 an Balduin zu Gunsten des Kaisers bei Preger, Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig d. B. S. 69, Beil. V. Wer sich so ausliess, war versichert, dass der, der es hörte, dieselbe Anschauung in vollem Umfang teilte; andernfalls hätte man sich nicht einer Aussicht auf Erfolg hingeben können. Sehr lehrreich ist auch ein Vergleich dieses städtischen Schreibens mit dem Hagenauer.

2) Oben S. 1 Z. 4 l. 31. October st. 9. November 1903.

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.
NEUE FOLGE BAND VII. Nro. 4.

APOLLINARISTISCHE SCHRIFTEN SYRISCH

MIT DEN GRIECHISCHEN TEXTEN UND EINEM SYRISCH-GRIECHISCHEN WORTREGISTER

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. JOHANNES FLEMMING
OBERBIBLIOTHEKAR IN BONN

UND

Lic. HANS LIETZMANN
PRIVATDOCENTEN IN BONN

Berlin
Weidmannsche Buchhandlung
1904

PAUL DE LAGARDE

ZUM

GEDÄCHTNIS

APOLLINARISTISCHE SCHRIFTEN SYRISCH

MIT DEN GRIECHISCHEN TEXTEN UND EINEM SYRISCH-GRIECHISCHEN WORTREGISTER

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. JOHANNES FLEMMING UND LIC. HANS LIETZMANN

OBERBIBLIOTHEKAR IN BONN — PRIVATDOCENTEN IN BONN

Vorgelegt in der Sitzung vom 28. November 1903 durch N. Bonwetsch.

Paul de Lagarde ist der erste gewesen, der syrische übersetzungen apollinaristischer schriften herausgegeben hat: seine 1858 erschienenen Analecta Syriaca enthalten auf seite 31—79 die κατὰ μέρος πίστις Gregors des Wundertäters und die mehrzahl der unter dem namen des Julius von Rom gehenden tractate. Im anhang seiner ausgabe des Titus von Bostra hat er dann 1859 die entsprechenden griechischen texte nach den früheren ausgaben neu gedruckt, nicht ohne hier und da correcturen nach angabe des Syrers anzubringen. Es war nur als eine vorläufige materialsammlung gedacht: die bearbeitung wenigstens der Juliusbriefe sollte ein Spicilegium Patrum antiquissimorum bringen, das die stetig dem nimmermüden gelehrten sich aufdrängenden andren aufgaben nicht haben zu stande kommen lassen. Martin hat in Pitra's Analecta sacra iv 81—93 im zusammenhang einer ausgabe orientalischer übersetzungen gregorianischer schriften die syrische κατὰ μέρος πίστις unter benutzung der florilegiencitate neu ediert und ins lateinische übersetzt, VRyssel in seinem Gregorius Thaumaturgus (1880) s. 127—135 und 139—143 wertvolle bemerkungen zur textkritik der schrift geliefert. IFAVeith hat sich 1862 zu Breslau durch vocalisierung und übersetzung der Lagardischen Juliusbriefe den philosophischen doctorhut erworben. Zwei unter dem namen des Athanasius gehende „bekenntnisse" hat CPCaspari in syrischer übersetzung veröffentlicht: den „brief an Jovian" in den Ungedruckten &c. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols I (1866) s. 151—156, das „bekenntnis der 318 väter gegen Paul von Samosata" in Alte und Neue Quellen zur Ge-

schichte des Taufsymbols (1879) s. 165. Aus vaticanischen handschriften sind Juliusfragmente gedruckt bei MOESINGER Monumenta Syriaca II (1878) s. 1—5, das Felixcitat bei ZINGERLE Monumenta Syriaca I (1869) s. 2. Die folgende sammelausgabe der syrischen übersetzungen apollinaristischer schriften steht in ursächlichem zusammenhang mit der durch eine preisaufgabe der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften veranlassten sammlung und neuherausgabe der erhaltenen schriften des Apollinaris von HLIETZMANN, deren erster band, die dogmatischen tractate enthaltend, gleichzeitig erscheint (Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Bd. I, Tübingen: JCBMohr, 1904): dort ist über die herkunft der betreffenden schriften aus apollinaristischen kreisen sowie über die geschichte der textüberlieferung näheres zu finden. Dass wir eine reihe syrischer texte den bereits bekannten hinzufügen konnten, verdanken wir der grossen liebenswürdigkeit der Direction des Britischen Museums, welche die von uns bezeichneten partien der handschriften in bereitwilligster weise und kürzester zeit hat photographieren lassen. Folgende codices enthalten die in betracht kommenden texte:

𝔄⁰ BRIT. MUS. Add. 14608 = Syr. 760 s. VII nach photographie verglichen
- f. 121ᵘ Julius von Rom contra aduersarios (= de fide et inc. 3—7) s. 25
- f. 122ᵘ „ „ „ epistula II (= de fide et inc. 8—9) s. 30
- f. 123ᵘ „ „ „ epistula III am ende unvollständig s. 49

𝔄² BRIT. MUS. Add. 17183 = Syr. 812 s. X nach photographie verglichen
- f. 176ᵘ Julius von Rom contra aduersarios (= de fide et inc. 3—7) s. 25
- f. 177ᵘ „ „ „ epistula II (= de fide et inc. 8—9) s. 30
- f. 177ᵘ „ „ „ epistula III s. 49

𝔅¹ BRIT. MUS. Add. 14604 = Syr. 761 s. VII nach photographie verglichen
- f. 103ᵘ Julius von Rom de fide et incarnatione s. 24
- f. 106ᵘ „ „ „ de unione s. 16

𝔅³ BRIT. MUS. Add. 18813 = Syr. 763 s. VII nach photographie verglichen
- f. 79ʳ Julius von Rom de fide et incarnatione s. 24

ℭ BRIT. MUS. Add. 14533 = Syr. 859 s. VIII/IX nach Martin und Caspari
1. fragmente der κατὰ μέρος πίστις s. 2 ff.
2. die confessio contra Paulum Sam. s. 42

𝔇 BRIT. MUS. Add. 14531 = Syr. 769 s. VII/VIII nach photographie verglichen
- f. 81ᵘ Athanasius quod unus sit Christus s. 43

𝔈 BRIT. MUS. Add. 14555 = Syr. 609 s. IX nach photographie verglichen
- f. 43ᵘ Julius von Rom sermo de fide s. 51

𝔉 BRIT. MUS. Add. 12155 = Syr. 857 s. VIII nach photographie verglichen; enthält verschiedene florilegien über die Christologische frage, darin wird citiert u. a.
1. f. 13ᵘ Gregor aus der κμπ § 26 s. 9
2. „ „ „ „ „ § 43 s. 14
3. f. 34ᵘ „ „ „ „ § 31 s. 15 (𝔉¹)
4. f. 35ʳ Julius aus c. aduers. 6 s. 32

5 f. 35r Julius aus ad Dionys. 2. 6 s. 35
6 f. 48u „ „ ad Prosdocium 2. 3 s. 39
7 f. 67r Gregor aus der κμπ 2 s. 2
8 f. 140u Julius aus c. aduers. 6 s. 32
9 f. 142r „ „ de unione 5 s. 17
10 f. 165u „ „ ad Prosdocium = n. 6
11 f. 167r „ „ c. aduers. = n. 4
12 „ „ „ de unione 5 = s. 17
13 f. 167u Gregor aus der κμπ 31 = s. 15 (𝔉²)

𝔊 BRIT. MUS. Add. 14597 = Syr. 730 s. VI (a. 569) nach Lagarde
1 f. 101u Julius von Rom de unione = s. 16
2 f. 110u Gregorios Thaumaturgos ἡ κατὰ μέρος πίστις = s. 1

𝔖 BRIT. MUS. Add. 12156 = Syr. 729 s. VI (a. 562) enthält eine von Timotheos Ailuros veranstaltete sammlung von actenstücken gegen die synode von Chalkedon. (nach Lagarde, n. 11 nach photographie). Darin finden sich
1 f. 1u Felix von Rom aus dem brief an Maximus und den klerus von Alexandria (nicht verglichen)
2 f. 2u Gregorios Thaumaturgos fragment der κμπ § 31 s. 15
3 f. 3r Julius von Rom epist. ad Dion. = s. 35
4 f. 4u „ „ „ ad Prosdocium = s. 39
5 f. 5r „ „ „ fragment 1 (185) s. 54
6 f. 5r „ „ „ encyclion s. 41
7 f. 5r „ „ „ epist. II (= de fide incarn. 8—9) s. 30
8 f. 31r „ „ „ fragment aus de unione 6 f. s. 19
9 f. 37r Athanasius confessio congruens Nicenae (= ad Jov.) s. 33
10 f. 48u Julius von Rom fragm. aus contra aduers. 6 f. (nicht gedruckt)
11 f. 71u „ „ „ fragment aus ad Prosdocium s. 41
12 f. 74r „ „ „ contra aduersarios s. 25

𝔙 VATIC. SYR. 135 s. XI, nach Moesinger und Zingerle
1 f. 30u Felixfragment s. 56 (Zingerle fr. 4)
2 f. 34u aus Julius epist. ad Dionysium 6 s. 36 (Moesinger fr. 2)
3 f. 39r Julius aus epist. III s. 49 (Moesinger fr. 1a)
4 „ „ „ contra aduersarios 6 s. 28 (Moesinger fr. 1b)
5 f. 48u „ „ epist. II (de fide et inc. 8) s. 30 (= Moesinger fr. 3)
6 f. 62u „ „ ad Prosdocium § 3 (nicht wiederholt, Moesinger fr. 4)

𝔚 VATIC. SYR. 140 s. VI (a. 528), nach Moesinger
1 f. 31r in Severus responsio ad Julianum Halicarnassensem wird citiert aus Julius de unione 7 = s. 19 (Moesinger fr. 5)
2 f. 106r wird in Severus anathematismen eine stelle Julius epist. III citiert, die sich in 𝔙 n. 1 findet (vgl. Moesinger p. 1)
3 f. 106r aus Julius epist. III s. 49 (Moesinger fr. 6)
4 f. 124r in Severus refutatio Juliani wird citiert aus Julius contra aduers. 6 = s. 32 (Moesinger fr. 7)

BRIT. MUS. Add. 12154 = Syr. 860 s. VIII/IX, 12157 = Syr. 688 s. VII/VIII, 14532 = Syr. 858 s. VIII, 14610 = Syr. 728 s. VI (a. 551?), 17197 = Syr. 711 s. IX/X sind von Martin herangezogen worden: sie bieten alle aus Gregor κπμ. § 31 vgl. s. 15, Add. 14532 auch § 26. s. s. 9 und § 43 s. 14. Von der in 𝔙 n. 1 als citat aus Felix bezeichneten compilation, welche s. 56 nach Zingerle abgedruckt ist, finden sich die ersten zeilen wie herr AEEllis constatiert hat, genau so im BRIT. MUS. Add. 14557 = Syr. 758 s. VII. Vollständiger ist das Felixfragment erhalten im Add. 14663 Syr. 751 s. VI/VII f. 6ᵘ, woraus es s. 55 nach photographie abgedruckt ist. Leider ist der text durch abschaben, überkleben und löcher entstellt: der druck giebt die zeilen des originals wieder, die lücken des pergaments sind durch [ ] bezeichnet.

Die überlieferung der einzelnen schriften ergiebt demnach folgendes bild:

1 [Gregorios Thaumaturgos] ἡ κατὰ μέρος πίστις s. 1 vollständig erhalten in 𝔊. citate in 𝔆𝔈𝔉𝔖 Add. 12154, 12157, 14532, 14610, 17197: namentlich § 31 wird häufig angeführt.

2 [Julius] de unione corporis et diuinitatis in Christo s. 16 vollständig in zwei übersetzungen 𝔊 und 𝔙[1] erhalten, citate in 𝔉 und in 𝔖, dem florileg des Timotheos Ailuros: die in 𝔖 citierte stelle bietet in gleichem umfang der brief desselben Timotheos bei Zacharias Rhetor IV 12 und 𝔚.

3 [Julius] de fide et incarnatione s. 24 vollständig in 𝔙[1.3]. das mittelstück § 3–7 als „contra aduersarios diuinae incarnationis“ in andrer übersetzung in 𝔖 und wieder anders in 𝔄[1.2], der rest § 8–9 in 𝔖𝔙 und als „zweiter brief des Julius“ in 𝔄[1.2]. citate aus § 6 in 𝔉𝔙𝔚.

4 [Athanasii] confessio ad Iouianum s. 33 nach 𝔖.

5 [Julius] epistula ad Dionysium s. 35 in 𝔖 erhalten; citate in 𝔉𝔙 und bei Zacharias Rhetor (Timotheos) IV 12.

6 [Julius] epistula ad Prosdocium s. 39: vollständig in 𝔖, citate in 𝔉 und ein sich im texte nicht findendes (also mit falscher überschrift versehenes?) in 𝔖 f. 71ᵘ.

7 [Julius] encyclion s. 41 aus 𝔖.

8 [Synodi Antiochenae] confessio s. 42 aus 𝔈.

9 [Athanasius] quod unus sit Christus s. 43 in 𝔇 erhalten.

10 [Julius] epistula tertia s. 49 in 𝔄[0.3] als fortsetzung von epistula II (d. h. de fide et incarnatione § 8–9), verkürzt in 𝔙. 𝔄[2] am ende unvollständig. citiert in 𝔚.

11 [Julius] de fide s. 51 am ende verstümmelt erhalten in 𝔈.

12 [Julius]fragmente aus anderen schriften s. 54 nach 𝔖 und Zacharias Rhetor (Timotheos) IV 12.

13 [Felix]fragmente aus Add. 14663 s. 55 und 𝔙 s. 56, am anfang wesentlich stimmend aber dann völlig verschieden weitergeführt.

Der griechische text ist ausser auf s. 25—30 mit den zeilenzahlen des auf der betreffenden seite oben gedruckten syrischen textes versehen: ⟨⟩ bedeutet zusätze, [ ] auslassungen des Syrers gegenüber allen griechischen zeugen. * vor einem worte deutet die möglichkeit an, dass der Syrer anders las, * . . . . * tut dasselbe für die eingeschlossene wortreihe; unter dem text sind die abweichungen der griechischen überlieferung von der vermutungsweise erschlossenen im text wiedergegebenen vorlage des Syrers notiert: wo auch nur eín Grieche mit dem Syrer ging, ist nichts angemerkt. Die vielen ⟨καὶ⟩ ⟨μὲν⟩ ⟨δὲ⟩ ⟨ἡμῶν⟩ ⟨αὐτοῦ⟩ u. dgl. hat der Syrer natürlich nicht alle in seiner vorlage gelesen: doch ist es tatsächlich unmöglich, im einzelnen falle eine entscheidung zu treffen. Wir haben deshalb vorgezogen, lieber zu viel als zu wenig zu notieren. In der punktation haben wir nicht nach Lagarde's correctheit gestrebt, sondern uns mit dem nötigsten begnügt.

Ueber die verteilung der arbeit auf die beiden herausgeber ist zu bemerken, dass alle collationen der syrischen hss. sowie die bearbeitung der griechischen texte von ihnen gemeinsam angefertigt sind. Von Flemming allein stammt das syrisch-griechische wortregister, er ist auch für die grammatische correctheit der syrischen texte verantwortlich. Lietzmann hat das handschriftliche material ausfindig gemacht und den plan der ausgabe entworfen. Eine wesentliche erleichterung der arbeit verdanken wir der geschicklichkeit des setzers, der es verstanden hat, direct nach den photographien der syrischen hss. zu arbeiten.

Bonn im october 1904

Die Herausgeber

𝔊 ܕܛܘܒܢܐ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܥܒܕ ܬܕܡܪ̈ܬܐ܆ ܗܝܡܢܘܬܐ ܗܝ ܕܒܡܢܘܬܐ ܀

ܠܒܥܠܕ̈ܒܒܐ ܘܢܘܟܪ̈ܝܐ ܕܐܘܕܝܬܐ ܫܠܝܚܝܬܐ ܐܝܠܝܢ ܐܢܘܢ܆ ܕܠܒܪܐ ܡܢ ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ܆ ܘܪܫܝܬܐ ܡܫܬܕܪܢܝܬܐ ܐܝܬܘܗܝ܆ ܘܕܡܢ ܒܬܪܟܢ ܐܬܩܢܝ ܠܐܒܐ ܐܡܪܝܢ. ܘܗܢܘܢ ܕܡܛܠ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܗ̈ܠܝܢ ܗܟܢ ܡܬܪܥܝܢ܆ ܗܢܘܢ ܕܒܡܘܗܒܬܐ ܘܒܛܝܒܘܬܐ ܕܐܬܐܠܗ ܐܡܪܝܢ ܠܗ ܠܒܪܐ܆ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܡܬܩܕܫܝܢ. ܗܢܘܢ ܕܫܡܐ ܠܒܢܝܢ ܠܗ ܠܥܒܕܘܗܝ ܕܒܪܐ ܫܘܬܦܘ ܠܥܒ̈ܕܐ. ܘܒܘܟܪܗ ܕܒܪܝܬܐ ܗܟܢܐ ܐܡܪܝܢ ܠܗ܆ ܐܝܟ ܕܗܘ ܒܕܡܘܬܐ ܡܢ ܗܘ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܦ ܗܘ ܗܘܐ܆ ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܩܕܡܝܐ ܐܬܥܒܕ. ܘܠܐ ܡܘܕܝܢ ܠܗ ܐܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ ܕܒܠܚܘܕܘܗܝ ܐܝܬܘܗܝ ܠܐܒܐ܆ ܝܗܒ ܕܝܢ ܗܘ ܠܗ ܠܡܢܝܢܐ ܕܥܡ ܡ̈ܝܘܬܐ. ܘܗܟܢܐ ܠܒܘܟܪܐ ܡܬܡܢܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܠܡܘܠܕܗ ܕܒܪܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ܆ ܒܦܘܪܫܐ ܐܢܫܝܐ ܡܬܚܡܝܢ ܡܟܝܠܝܢ܆ ܘܠܗ ܕܠܐ ܫܘܪܝܐ ܡܬܚܡܘܬܗ ܕܥܠܡܐ ܘܕܝܠܘܕܐ ܡܘܕܝܢ. ܗܢܘܢ ܕܬܠܬ ܬܫܡܫ̈ܬܐ ܠܐ ܡܫܘܬܦܬܐ ܘܢܘܟܪ̈ܝܬܐ ܡܥܠܝܢ. ܟܕ ܚܕܐ ܘܒܠܚܘܕܝܗ ܐܝܬܝܗ ܬܫܡܫܬܐ ܢܡܘܣܝܬܐ. ܗܝ ܕܡܢ ܠܥܠ ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܘܢܒܝ̈ܐ ܟܕ ܡܩܒܠܝܢ ܐܚܝܕܝܢ ܚܢܢ܆ ܘܡܢ ܡܪܢ ܐܫܬܪܪܬ܆ ܘܡܢ ܫܠܝ̈ܚܐ ܐܬܟܪܙܬ. ܢܘܟܪ̈ܝܐ ܕܝܢ ܠܗ ܒܪܢ ܐܝܬܝܗܘܢ܆ ܘܐܝܠܝܢ ܕܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܠܗ ܒܫܪܪܐ ܡܢ ܬܠܬܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܡܘܕܝܢ܆ ܐܠܐ ܕܒܚܕܝܘܬܐ ܗܝ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܒܥܘܠܐ ܒܪܘܟܒܐ ܡܬܚܙܝܢ܆ ܘܚܟܡܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܒܪܐ ܐܝܟ ܕܒܒܪ ܐܢܫܐ ܗܝ ܐܢܫܝܬܐ ܡܣܒܪܝܢ܆ ܕܒܝܕܗ ܗܘ ܒܪ ܐܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܟܝܡܐ. ܘܡܠܬܐ ܒܗ ܒܕܡܘܬܐ܆ ܠܗܝ ܕܒܦܘܡܐ ܐܘ ܒܡܚܫܒܬܐ ܡܥܠܝܢ. ܘܠܐ ܒܚܕ ܩܢܘܡܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ܆ ܘܠܐ ܒܐܘܕܝܬܐ ܥܕܬܢܝܬܐ. 2 ܘܗܝܡܢܘܬܐ ܦܪܘܫܬܐ ܕܥܕܬܐ. ܗܝ ܕܡܛܠ ܡܬܟܪܙܢܘܬܗ

11 ܢܡܘ̈ܣܐ 𝔊   12 ܐܬܟܪܙܬ 𝔊   17 ܘܗܝ 𝔊

ΤΟΥ *ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΑΥΜΑΤΟΥΡΓΟΥ Η ΚΑΤΑ ΜΕΡΟΣ ΠΙΣΤΙΣ

Ἔχθιστοι καὶ ἀλλότριοι τῆς ἀποστολικῆς ὁμολογίας οἱ τὸν υἱὸν ἐξ οὐκ ὄντων [3]καὶ ἀποστελλομένης ἀρχῆς εἶναι <καὶ εἶτα> ἐπίκτητον λέγοντες τῷ πατρί, καὶ οἱ περὶ τοῦ [4]ἁγίου πνεύματος τὰ αὐτὰ διανοούμενοι. οἱ δόσει καὶ χάριτι θεοποιεῖσθαι λέγοντες [5]τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἁγιάζεσθαι· οἱ τὸ τοῦ υἱοῦ κοινοποιοῦντες ὄνομα πρὸς [6]τοὺς δούλους καὶ »πρωτότοκον τῆς κτίσεως« (Col. 1, 15) οὕτω λέγοντες <αὐτὸν> ὡς ὁμοίως ἐκ τοῦ μὴ εἶναι καὶ [7]αὐτὸν ὄντα, καὶ ὡς πρῶτον πεποιημένον, καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες μονογενῆ υἱόν, μόνον ὄντα [8]τῷ πατρί, δεδωκότα δὲ ἑαυτὸν εἰς συναρίθμησιν τῶν θνητῶν καὶ οὕτω πρωτότοκον ἀριθμούμενον· οἱ τὴν γέννησιν [9]τοῦ υἱοῦ τὴν ἐκ πατρὸς ἀνθρωπίνῳ περιγράφοντες διαστήματι μετρουμένῳ, καὶ οὐκ ἄναρχον τὸν αἰῶνα τοῦ γεννήματος [10]καὶ τοῦ γεννήτορος ὁμολογοῦντες· οἱ τρεῖς ἀκοινωνήτους καὶ ξένας εἰσάγοντες λατρείας, μιᾶς [11]καὶ μόνης οὔσης τῆς νομίμου θρησκείας, ἣν ἄνωθεν ἐκ νόμου καὶ προφητῶν παραλαβόντες [12]ἔχομεν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου βεβαιωθεῖσαν καὶ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κεκηρυγμένην. ἀλλότριοι δὲ οὐχ ἧττον [13]καὶ οἱ τὴν τριάδα μὴ κατὰ ἀλήθειαν ἐκ τριῶν προσώπων ὁμολογοῦντες, ἀλλ' ἐν μονάδι τὸ [14]τριπλοῦν ἀσεβῶς κατὰ σύνθεσιν φανταζόμενοι καὶ σοφίαν ἐν θεῷ τὸν υἱὸν ὡς [15]ἐν ἀνθρώπῳ τὴν ἀνθρωπίνην ἡγούμενοι, δι' ἧς ὁ ἄνθρωπός ἐστι σοφός, καὶ λόγον [16]ὁμοίως τῷ κατὰ προφορὰν ἢ διάνοιαν *εἰσηγούμενοι οὐδὲ μιᾷ ὑποστάσει μόνῃ οὐδὲ [17]ἐκκλησιαστικῇ ὁμολογίᾳ. 2 Καὶ

9/10 γεννήτορος καὶ τοῦ γεννήματος 16/17 ὑποστάσει οὐδὲ μόνῃ. 2 Ἐκκλησιαστικὴ δὲ ὁμολογία καὶ

[illegible] 𝔖

3 [illegible] 4 [illegible]

3 [illegible] — 6 [illegible] auch in 𝔖   2, 3–6 in 𝔉 f. 67r [illegible]

κοσμοσωτήριος πίστις ἡ περὶ τῆς [1] τοῦ λόγου σαρκώσεως, δόντος μὲν ἑαυτὸν ἀνθρωπίνῃ σαρκί, ἣν ἐκ Μαρίας προσελάβετο, μείναντος δὲ ἐν [2] ταυτότητι καὶ μηδεμίαν θείαν μετακίνησιν μηδὲ ἀλλοίωσιν ὑποστάντος, συναιρεθέντος δὲ πρὸς τὴν σάρκα καθ' ὁμοίωσιν [3] ἀνθρωπίνην, ὥστε τὴν σάρκα πρὸς τὴν θεότητα ἑνωθῆναι, τῆς θεότητος τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς [4] ἐν τῇ τοῦ μυστηρίου πληρώσει ἀνῃρηκυίας· μετὰ δὲ θανάτου κατάλυσιν περὶ τὴν σάρκα τὴν ἁγίαν ἀπάθεια [5] διηνεκὴς καὶ ἄτρεπτος ἀθανασία, ἀνειλημμένου μὲν τοῦ κατ' ἀρχὴν ἀνθρωπίνου κάλλους [6] ἐν τῇ τῆς θεότητος δυνάμει, χορηγουμένου δὲ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους ἐν τῇ τῆς πίστεως οἰκειώσει.   3 Εἰ [7] δέ τινες καὶ ἐνταῦθα *παραχαράττουσι τὴν ἱερὰν πίστιν, ἢ τῇ θεότητι <ταῦτα> τὰ ἀνθρώπινα [8] προσιδιοποιοῦντες (προκοπάς τε καὶ πάθη παὶ δόξαν τὴν ἐπιγινομένην) ἢ τῆς θεότητος διιστῶντες [9] τὸ προκόπτον καὶ πάσχον σῶμα ὡς ἰδιαζόντως [*ὑφεστός], καὶ οὗτοι τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ σωζούσης ὁμολογίας [10] ἐκτός.   4 Οὐδεὶς οὖν δύναται γνῶναι τὸν θεόν, εἰ μὴ τὸν υἱὸν *ἐπιγνῷ, σοφία [11] γάρ ἐστιν ὁ υἱός, δι' ἧς τὰ πάντα ἔκτισται. τὰ δὲ κτίσματα μηνύει τὴν σοφίαν [12] καὶ ὁ θεὸς ἐν τῇ σοφίᾳ γινώσκεται· οὐ τοιαύτη δὲ ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, οἵαν [13] ἄνθρωπος ἔχει, ἀλλὰ τελεία ἐκ τελείου τοῦ θεοῦ προελθοῦσα καὶ μένουσα διὰ παντός, οὐχ ὡς [14] νόημα ἀνθρώπου τὸ παρερχόμενον καὶ λόγος λαλούμενος καὶ μὴ ὤν· διὰ τοῦτο οὐ [15] μόνον ἐστὶ σοφία, ἀλλὰ καὶ θεός, οὐδὲ μόνον λόγος, ἀλλὰ καὶ υἱός· εἴτε οὖν ἀπὸ [16] κτίσεώς τις νοεῖ τὸν θεὸν εἴτε ἐκ τῶν θείων γραφῶν διδάσκεται, οὐκ ἄνευ [17] τῆς σοφίας αὐτῆς ἀκοῦσαι ἢ γνῶναι περὶ αὐτοῦ δύναται, καὶ ὁ ἐπικαλούμενος ὀρθῶς τὸν θεόν, [18] ἐπικαλεῖται δι' υἱοῦ, καὶ ὁ προσερχόμενος οἰκείως διὰ Χριστοῦ ἔρχεται· προσελθεῖν δὲ ἀδύνατον τῷ υἱῷ χωρὶς τοῦ πνεύματος· [19] τὸ πνεῦμα γὰρ καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἁγία μόρφωσις τῶν ὅλων ͺκαὶ τοῦτο ἐκπέμπων ὁ θεὸς

7 παραλλάττουσι 𝔖? | ἱερὰν: ἱερατικὴν Lagarde   17 αὐτῆς : αὐτοῦ | γνῶναι ἢ ἀκοῦσαι

𝔊 ܒܝܕ ܒܪܐ.· ܘܠܒܪܝܬܐ ܡܕܡܐ ܠܘܬܗ. 5 ܚܕ ܗܟܝܠ ܐܒܐ ܐܠܗܐ.· ܚܕ ܒܪܐ ܡܠܬܐ. ܚܕ ܪܘܚܐ ܕܚܝܐ. ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܟܠ. ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܐܚܪܢܐ ܐܝܟ ܐܒܐ.· ܘܠܐ ܒܪܐ ܐܚܪܢܐ ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܐܦܠܐ ܪܘܚܐ ܐܚܪܢܐ.· ܐܝܟ ܗܘ ܡܩܕܫܢܐ ܘܡܚܝܢ ܚܝܐ. ܐܠܐ ܐܦ ܐܠܗܐ ܘܒܢܝܐ ܘܪܘܚܐ ܡܬܩܪܝܢ ܩܕܝܫܐ.· ܘܠܐ ܪܘܚܐ ܡܬܡܠܝܢ ܘܠܐ ܡܬܕܡܝܢ. ܠܘܬ ܒܪܐ ܘܐܠܗܐ. 6 ܐܢ ܕܝܢ ܐܢܫ ܐܡܪ: ܕܗܘܝܘ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ ܐܠܗܐ.· ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܬܡܠܝ ܐܦ ܗܘ ܐܠܗܘܬܐ.· ܘܠܐ ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ.· ܟܦܪ ܠܗ ܠܡܠܬܐ. ܟܦܪ ܒܚܟܡܬܐ. ܐܘܒܕܗ ܠܝܕܥܬܐ ܗܝ ܕܥܠ ܐܠܗܐ. ܢܦܠ ܠܗܘܢ ܕܢܣܓܘܕ ܠܒܪܝܬܐ. ܐܕܪܟܗ ܠܛܘܥܝܝܐ ܕܚܢܦܐ. ܠܘܬ ܗܕܐ ܗܦܟ. ܠܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܝܗܘܕܝܐ ܕܡܝ.· ܗܢܘܢ ܕܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܢܫܐ ܐܣܒܪܘ. ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢܘ. ܐܦܠܐ ܒܪܐ ܡܘܕܝܢ ܠܗ. ܛܠܘܡܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ.· ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܢܬܒܝܢ.· ܘܥܒܕܐ ܗܠܝܢ ܕܒܐܝܕܗ ܡܩܘܝܢ.· ܟܕ ܗܘ ܠܐ ܡܩܘܐ ܀ 7 ܐܢ ܕܝܢ ܐܢܫ ܢܐܡܪ.· ܕܒܝܕ ܡܬܦܩܕ ܒܝܕ ܡܠܬܐ ܠܡܥܒܕ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܟܠܗ ܡܕܡ.· ܘܠܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܒܛܝܠܐ ܥܒܕ. ܘܠܛܟܣܗ ܕܡܪܐ ܠܥܒܕܘܬܐ ܡܫܢܐ. ܥܒܕܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܟܠ ܡܐ ܕܡܬܦܩܕ ܘܒܪܝܐ: ܘܠܐ ܣܦܩ ܕܢܒܪܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܬܘܐ ܠܗܘ ܕܒܪܝܗ ܘܠܐ ܒܚܕ ܡܢ ܐܦܝ. ܕܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܗܘ ܐܬܒܪܝ.· ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܘ ܢܒܪܐ ܠܗܠܝܢ ܐܚܪܢܝܬܐ ܀ 8 ܬܘܒ ܕܝܢ ܐܡܬܝ ܕܐܦ ܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܢܐܡܪ ܐܢܫ: ܕܥܒܕܐ ܘܡܬܩܕܫܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ ܬܘܒ ܡܫܟܚ ܠܡܣܬܟܠܘ. ܕܟܠ ܡܕܡ ܒܪܘܚܐ ܡܬܩܕܫ.· ܗܘ ܓܝܪ ܕܚܕ ܩܕܫ.· ܡܩܕܫ ܐܦ ܠܟܠܗܝܢ. ܟܦܪ ܗܟܝܠ ܘܒܡܒܘܥܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܗܘ ܕܫܩܠ ܡܢܗ. ܗܝ ܕܢܩܕܫ.· ܘܕܢܬܡܢܐ ܥܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܡܬܟܠܐ ܀ ܘܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܝܢ ܩܕܝܫܬܐ ܛܠܡ. ܘܠܐ ܡܘܕܐ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܥܕܪܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܡܝܩܪܬܐ. 9 ܐܘ ܓܝܪ ܒܟܝܢܝܐ ܫܘܒܚܐ ܘܫܪܝܪܐ ܠܟܠܗ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܠܐ ܢܬܠܘܢ. ܐܘ ܠܡܥܡܘܕܝܬܐ. ܘܠܐ ܡܘܕܐ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ

2,19 ܪܘܚܐ ܓܝܪ — 3,1 ܡܕܡܐ ܠܘܬܗ auch in 𝔈   3 ܐܠܗܐ 𝔊   5 ܕܐܠܗܐ 𝔊   11 ܕܡܪܐ : ܕܒܪܐ 𝔊
12 ܥܒܕܐ ܓܝܪ — 13/14 ܠܗܠܝܢ ܐܚܪܢܝܬܐ auch in 𝔈   12 ܘܠܐ : ܘ zusatz des übersetzers, der καὶ τὸ κτιστόν zu τὸ κελευόμενον construiert   16 ܘܒܡܒܘܥܐ 𝔊

---

[1]δι' υἱοῦ τὴν κτίσιν ὁμοιοῖ πρὸς ἑαυτόν. 5 Εἷς οὖν ὁ πατὴρ ὁ θεός, εἷς υἱὸς ὁ λόγος, ἓν [2]πνεῦμα ζωή, ἡ ἁγιωσύνη τῶν ὅλων. καὶ οὔτε θεὸς ἕτερος ὡς πατὴρ οὔτε υἱὸς ἕτερος ὡς λόγος θεοῦ [3]οὔτε πνεῦμα ἕτερον ὡς ἁγιαστικόν καὶ ζωοποιὸν, ἀλλ' εἰ καὶ θεοὶ καὶ υἱοὶ καὶ πνεύματα καλοῦνται [4]οἱ ἅγιοι, οὔτε πνεύματος πληροῦνται οὔτε ὁμοιοῦνται πρὸς τὸν υἱὸν καὶ θεόν. 6 Ἐὰν δέ τις οὕτως λέγῃ [5]τὸν υἱὸν εἶναι θεὸν ὡς πληρωθέντα θεότητος καὶ αὐτὸν, καὶ οὐχ ὡς γεννηθέντα ἐκ θεότητος, [6]ἠρνήσατο τὸν λόγον, ἠρνήσατο τὴν σοφίαν, ἀπώλεσε τὴν γνῶσιν τὴν περὶ θεοῦ, κατέπεσεν εἰς τὸ [7]σέβειν τὴν κτίσιν, κατέλαβεν *Ἑλλήνων ἀσέβειαν, ἐπὶ ταύτην ὑπέστρεψεν, τὴν Ἰουδαίων ἀπιστίαν ἐμιμήσατο, [8]οἳ τὸν θεὸν λόγον *υἱὸν ἀνθρώπινον* ἀπολαμβάνοντες θεὸν εἶναι τοῦτον οὐκ ἐπίστευσαν οὐδὲ [θεοῦ] υἱὸν [9]ὡμολόγησαν <αὐτόν>· ἀσεβὲς δὲ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ὡς ἀνθρώπινον νοεῖν καὶ τὰ ἔργα τὰ δι' αὐτοῦ [10]μένοντα, μὴ μένοντος αὐτοῦ.

7 ἐὰν δέ τις εἴπῃ κελευόμενον διὰ τοῦ λόγου [11]τὸν Χριστὸν ἐργάζεσθαι τὰ πάντα, καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀργὸν ποιήσει καὶ τὴν τοῦ δεσπότου τάξιν εἰς δουλείαν [12]μεταθήσει· δοῦλον γὰρ ἅπαν τὸ κελευόμενον καὶ τὸ κτιστὸν <καὶ> οὐχ ἱκανὸν εἰς τὸ κτίζειν· οὐ γὰρ ἐξισωθήσεται [13]τῷ κτίσαντι αὐτὸ κατ' οὐδένα τρόπων, ἵν' ὡς ὑπ' ἐκείνου ἔκτισται, οὕτω καὶ αὐτὸ κτίσῃ τὰ [14]ἄλλα. 8 πάλιν δὲ ὅταν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἴπῃ τις ἡγιασμένον εἶναι ποίημα, [15]οὐκέτι τὰ πάντα δυνήσεται νοεῖν ἐν πνεύματι ἁγιαζόμενα. ὁ γὰρ ἓν ἁγιάσας [16]ἁγιάζει καὶ τὰ πάντα. ἀρνεῖται οὖν <καὶ> τὴν τῆς ἁγιωσύνης πηγήν, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ ἀφαιρῶν αὐτοῦ [17]τὸ ἁγιάζειν, καὶ συναριθμεῖν αὐτὸ πατρὶ καὶ υἱῷ κωλυθήσεται. καὶ τὸ ἅγιον δὲ βάπτισμα ἀθετεῖ [18]καὶ οὐκέτι τριάδα ὁμολογήσει τὴν ἁγίαν καὶ σεβάσμιον. 9 ἡ γὰρ ἐν φυσικῇ δόξῃ [19]καὶ ἀληθινῇ τὴν ὅλην

3 ζωοποιὸν καὶ ἁγιαστικόν   8 θεὸν : ἐκ θεοῦ   13 κτίσματι | τρόπον

1*

𝔊 ܡܬܐܠܨܝܢ ܕܢܐܡܪ. ܐܘ ܕܠܐ ܢܡܢܐ ܒܪܝܬܐ ܥܡ ܒܪܘܝܐ. ܘܠܐ ܒܒܪ̈ܝܬܐ ܥܡ ܡܪܐ ܕܒܪ̈ܝܬܐ. ܐܦ ܠܐ ܥܡ ܗܘ ܕܡܩܕܫ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܩܕܫܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܐ ܥܡ ܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܡܬܡܢܐ ܡܕܡ ܡܢ ܥܒ̈ܕܐ. ܐܠܐ ܒܫܡܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܘܩܪܝܬܐ ܘܬܫܡܫܬܐ ܗܘܝܐ. ܐܢ ܓܝܪ ܬܠܬ ܐܝܬ ܫܘܒ̈ܚܐ. ܬܠܬ ܘܗܘܝܢ ܬܫܡ̈ܫܬܐ ܢܗܘܝܢ. ܠܘܬ ܗܢܘܢ ܕܒܥܘܠܐ ܡܝܩܪܝܢ ܠܒܪ̈ܝܬܐ. ܐܢ ܗܘ ܕܦܠܝܓܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܗܠܝܢ ܕܟܝܢܐ ܡܣܬܓܕܢܐ. ܦܠܝܓܢܝܬܐ ܢܗܘܝܢ ܘܗܠܝܢ ܕܣܓܕܬܐ ܠܘܬܗܘܢ. ܐܠܐ ܐܦ ܠܐ ܥܡ ܗܘ ܕܠܥܠܡ ܗܠܝܢ ܚܕ̈ܬܬܐ ܢܣܬܓܕܢ. ܚܕܬܐ ܗܘ ܓܝܪ ܟܠ ܡܐ ܕܢܣܒ ܫܘܪܝܐ. ܡܛܠ ܕܣܓܝ ܘܠܐ ܡܬܡܫܚܬܐ. ܗܘ ܕܩܕܡ ܥܠܡ̈ܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ. ܗܘ ܐܠܗܐ ܕܠܥܠܡ. 10 ܗܘ ܗܟܝܠ ܕܫܘܪܝܐ ܡܕܡ ܕܙܒܢܐ ܕܚܝ̈ܘܗܝ ܕܒܪܐ ܘܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ ܣܐܡ. ܡܦܪܫ ܐܦ ܒܗܕܐ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܕܥܡ ܐܒܐ. ܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ. ܙܕܩ ܓܝܪ ܐܝܟܢܐ ܕܚܕ ܫܘܒܚܐ ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ. ܗܟܢܐ ܘܚܕܐ ܐܘܣܝܐ. ܐܘܟܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܢܘܕܐ. ܘܚܕܐ ܡܬܘܡܝܘܬܐ. 11 ܪܫܐ ܕܝܢ ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ ܡܬܒܣܪܢܘܬܗ ܗܝ ܕܡܠܬܐ. ܡܗܝܡܢܝܢ ܗܟܝܠ ܕܟܕ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܐ ܩܝܡܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܡܬܒܣܪܢܘܬܗ ܕܡܠܬܐ ܗܘܬ ܠܚܘܕܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ. ܘܠܐ ܓܝܪ ܫܘܚܠܦܐ ܘܠܐ ܙܘܥܐ. ܘܠܐ ܐܬܚܒܫܬ ܒܪܘܚܐ ܗܘܬ. ܠܘܬ ܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܡܩܘܝܐ ܗܝ ܟܕ ܗܝ. ܘܥܒܕܗ ܕܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܫܠܡ ܠܦܘܪܩܢܗ ܕܥܠܡܐ. ܘܟܕ ܒܗܘ ܐܢܫܝܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܐܬܕܒܪ: ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܒܥܠܬܗ ܐܠܗܝܬܐ ܕܥܠ ܟܠ ܐܢܫ. ܒܗܘ ܒܡܫܘܬܐ ܢܛܪ. ⟨ܟܕ⟩ ܒܟܠ ܡܕܡ ܡܠܐ. ܘܒܕܝܠܗ ܒܒܣܪܐ ܕܝܠܗ ܡܚܠܛ. ܘܟܕ ܚ̈ܫܐ ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܒܣܪܐ ܗܘܝܢ ܗܘܘ. ܗܘ ܚܝܠܐ ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ. 12 ܪܫܝܥ ܗܟܝܠ ܐܢܫ. ܗܘ ܕܚܫܐ ܡܩܪܒ ܠܗ ܠܚܝܠܐ. ܡܪܗ ܓܝܪ ܕܫܘܒܚܐ ܒܐܣܟܡܐ ܕܒܪܢܫܐ ܐܬܚܙܝ. [ܘ]ܟܕ ܠܗ ܥܠ ܐܪܥܐ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܘܒܥܒ̈ܕܐ ܡܢ

9 ܙܕܩ ܓܝܪ — 11 ܘܚܕܐ ܡܬܘܡܝܘܬܐ auch in 𝔈 16 <ܟܕ> Lagarde 19 ܘ tilgt Ryssel

---

τριάδα νοητέον, ἢ μονάδα καὶ οὐκέτι τριάδα [1] λέγειν ἀναγκασθησόμεθα ἢ μὴ συναριθμεῖν τῷ κτίστῃ *τὰ κτιστὰ ποιήματα* μηδὲ τῷ δεσπότῃ τῶν *ὅλων *τὰ κτίσματα μηδὲ [2] τῷ ἁγιάζοντι τὰ ἁγιαζόμενα, ὥσπερ οὐδὲ τῇ τριάδι συναριθμεῖταί τι [3] τῶν ποιημάτων, ἀλλ' ἐπ' ὀνόματι τῆς ἁγίας τριάδος τὸ βάπτισμα καὶ ἡ ἐπίκλησις καὶ ἡ λατρεία. εἰ [4] γὰρ τρεῖς αἱ δόξαι, τρεῖς <καὶ> αἱ λατρεῖαι γινέσθωσαν παρὰ τοῖς ἀσεβῶς [5] τὰ κτίσματα σέβουσιν· εἰ διῃρημένα τὰ τῆς προσκυνουμένης φύσεως, διῃρημένα καὶ τὰ [6] τῆς προσκυνήσεως ἔστω παρ' αὐτοῖς, ἀλλ' οὐδὲ μετὰ τοῦ αἰωνίου τὰ πρόσφατα προσκυνηθήσεται. πρόσφατον γὰρ [7] ἅπαν τὸ ἀρχὴν εἰληφός, ἐπειδὴ πολὺς καὶ ἄμετρος ὁ πρὸ τῶν αἰώνων <ὡς [8] λέγουσι θεὸς αἰώνιος>. 10 ὁ τοίνυν ἀρχήν τινα χρόνων τῆς τοῦ υἱοῦ ζωῆς [9] καὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑποτιθέμενος χωρίζει καὶ κατὰ τοῦτο τῆς μετὰ τοῦ πατρὸς συναριθμήσεως τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα. δεῖ γάρ, [10] ὥσπερ μίαν τὴν δόξαν ὁμολογοῦμεν, οὕτως καὶ μίαν τὴν οὐσίαν ἤτοι θεότητα τῆς τριάδος ὁμολογεῖν [11] καὶ μίαν τὴν ἀϊδιότητα.

11 Κεφάλαιον δὲ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἡ τοῦ λόγου σάρκωσις. πιστεύομεν [12] οὖν ἀναλλοιώτου μενούσης τῆς θεότητος τὴν σάρκωσιν τοῦ λόγου γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνωσιν! [13] τῆς ἀνθρωπότητος. οὔτε γὰρ ἄλλαξις οὔτε μετακίνησις οὔτε περικλεισμὸς ἐν πνεύματι γέγονεν περὶ τὴν [ἁγίαν] τοῦ θεοῦ δύναμιν, [14] ἀλλ' ἡ αὐτὴ διαμένουσα καὶ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐπλήρωσεν εἰς τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν καὶ [15] κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐπὶ γῆς πολιτευσάμενος ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν θεϊκὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν [16] ὁμοίως διεφύλαξεν, πάντα πεπληρωκὼς ἰδίως τε τῇ σαρκὶ <αὐτοῦ> συγκεχραμένος. καὶ τῶν [17] περὶ σάρκα παθῶν γινομένων τὴν ἀπάθειαν ἡ δύναμις εἶχεν τὴν ἑαυτῆς. 12 [18] ἀσεβὴς οὖν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν. ὁ γὰρ τῆς δόξης κύριος [19] ἐν ἀνθρώπου σχήματι πέφηνε τὴν ἀνθρωπίνην οἰκονομίαν ἀναδεξάμενος ἐπὶ γῆς καὶ ταῖς μὲν πράξεσι

9 καὶ κατὰ τοῦτο : κατὰ ταὐτὸν | μετὰ : ἀπὸ 10 τῆς τριάδος ὁμολογεῖν nach 11 ἀϊδιότητα
13 νεύματι 16 πάντα als masculinum gefasst 𝔊 19 ἀνθρωπίνῳ

𝔊 ܠܢܡܘܣܐ ܡܠܐ ܚܠܦ ܒܢܝ ܐܢܫܐ܂ ܒܚܫܐ ܕܝܢ ܚܫܐ ܫܪܐ܂ ܘܒܡܘܬܐ ܠܡܘܬܐ ܒܛܠ܂
ܘܒܩܝܡܬܐ ܕܝܠܗ ܐܕܢܚ ܚܝܐ܂ ܕܗܘ ܕܐܦ ܡܐܬܝܬܗ ܡܫܒܚܬܐ ܡܣܟܝܢܢ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܚܝܐ
ܕܟܠ܂ ܘܡܢ ܩܝܡܬܐ ܘܕܝܢܐ ܕܡܝܬܐ ܗܘܝܐ܂ ܐܝܟܢܐ ܕܟܠ ܐܢܫ ܢܬܦܪܥ ܐܝܟ ܕܫܘܐ܂ 13 ܕܚܝܠܐ
ܕܝܢ ܦܓܥܐ ܡܬܗܓܝܢ ܐܢܫܝܢ ܥܠ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ܂ ܗܢܘܢ ܕܬܠܬܐ ܦܪܨܘܦܝܢ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ
ܡܬܚܪܝܢ܂ ܐܝܟ ܡܢ ܕܦܪܨܘܦܐ ܕܠܐ ܩܢܘܡܐ ܡܥܠܝܢ܂ ܕܥܪܩܢ ܒܗ̇ ܠܣܒܠܝܘܣ ܕܐܡܪ ܠܗܘ
ܡܢ ܠܗܘ ܐܒܐ܂ ܘܠܗܘ ܡܢ ܠܗܘ ܒܪܐ܂ ܐܒܐ ܡܢ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܡܡܠܠ܂ ܒܪܐ ܕܝܢ ܗܘ ⟨ܡܠܬܐ⟩
ܕܒܐܒܐ ܡܩܘܐ܂ ܘܒܙܒܢܐ ܕܒܪܝܬܐ ܡܬܚܙܝܢܐ܂ ܘܡܢ ܒܬܪ ܫܘܡܠܝܐ ܕܣܘܥܪܢܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܬܦܢܐ܂
ܠܐܠܗܐ ܐܡܪ ܡܢ ܕܪܘܚܐ܂ 14 ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܓܝܪ ܚܢܢ܂ ܕܬܠܬܝܗܘܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܐܝܬ
ܠܗܘܢ ܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܡܬܚܘܝܢ܂ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ܂ ܐܠܗܘܬܐ ܓܝܪ ܚܕܐ ܟܝܢܐܝܬ܂
ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܣܬܗܕܐ܂ ܘܚܕܝܘܬܐ ܕܟܝܢܐ ܡܫܪܪܐ܂ ܗܝ ܕܕܝܠܝܬܐ ܗܝ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܐܒܐ܂ ܐܝܟ
ܗܝ ܕܚܕ ܐܠܗܐ ܘܐܒܐ܂ ܐܒܗܝܬܐ ܕܝܢ ܠܒܪܐ܂ ܐܝܟ ܗܝ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܠܬܐ܂
ܘܪܘܚܐ ܕܝܢ ܟܝܢܐ ܩܢܘܡܗ܂ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ܂ ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ܂ ܗܝܟܠܗ ܕܐܠܗܐ
ܐܢܬܘܢ܂ ܘܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܒܟܘܢ ܥܡܪ܂ 15 ܦܪܨܘܦܐ ܡܢ ܓܝܪ ܕܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ܂
ܕܐܝܬܘܗܝ ܘܩܝܡ ܡܘܕܥ܂ ܐܠܗܘܬܐ ܕܝܢ ܕܐܒܐ ܕܝܠܝܬܐ܂ ܘܐܡܬܝ ܕܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܕܬܠܬܝܗܘܢ
ܡܬܐܡܪܐ܂ ܕܕܝܠܝܬܐ ܕܐܒܐ܂ ܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܡܨܝܐ ܡܣܗܕ܂ ܐܝܟܢܐ ܕܐܢ ܡܢ ܒܬܠܬܐ ܦܪܨܘܦܝܢ
ܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܬܬܐܡܪ܂ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܫܬܪܪܐ܂ ܘܗܝ ܚܕܐ ܠܐ ܡܬܦܣܩܐ܂ ܘܚܕܝܘܬܐ ܟܝܢܝܬܐ
ܕܠܘܬ ܐܒܐ܂ ܕܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܡܬܬܘܕܝܐ܂ ܐܢ ܕܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܚܕ ܐܡܪ ܐܢܫ܂ ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܐܠܗܘܬܐ
ܚܕܐ܂ ܠܐ ܐܝܬܝܗ ܬܪܬܝܢ ܒܚܕܐ ܚܕ܂ 16 ܦܘܠܘܣ ܓܝܪ ܚܕ ܡܢ ܐܒܐ܂ ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ
ܡܩܥܐ܂ ܚܕ ܕܝܢ ܒܪܐ ܥܠ ܡܪܘܬܐ ܐܡܪ܂ ܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܕܡܢܗ ܟܠ܂ ܕܚܢܢ ܒܗ܂ ܘܚܕ

1 ܢܡܘܣܐ 𝔊   6 <ܡܠܬܐ> Lagarde   17 ܐܢ ܕܝܢ — 18 ܒܚܕܐ ܚܕ auch in ℭ
18 ܠܐ ܐܝܬܝܗ ܐܝܟ ܚܕ ܬܪܬܝܢ ℭ

---

[1] τὸν νόμον πληρώσας ὑπὲρ ἀνθρώπων, τοῖς δὲ πάθεσι τὰ παθήματα διαλύσας καὶ τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον ἀνελών, [2] τῇ δὲ ἀναστάσει <αὐτοῦ> τὴν ζωὴν ἀνατείλας· οὗ καὶ τὴν παρουσίαν ἔνδοξον προσδοκῶμεν ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ τῇ [3] τῶν ὅλων ζωῇ, καὶ ἀναστάσεως καὶ κρίσεως νεκρῶν ἐσομένης εἰς τὸ πᾶσιν ἀνταποδοθῆναι κατ' ἀξίαν. 13 Δεινὸν [4] δὲ *μελέτημά τινες κατὰ τῆς ἁγίας μελετῶσι τριάδος οἱ τρία πρόσωπα οὐκ εἶναι [5] διισχυριζόμενοι, ὥσπερ ἀνυπόστατον εἰσάγοντες πρόσωπον· δι' ἧς ἀποφεύγομεν τὸν Σαβέλλιον λέγοντα τὸν [6] αὐτὸν πατέρα <καὶ> τὸν αὐτὸν υἱόν. πατέρα μὲν [λέγει] εἶναι τὸν λαλοῦντα, υἱὸν δὲ τὸν λόγον [7] ἐν τῷ πατρὶ μένοντα καὶ κατὰ καιρὸν τῆς δημιουργίας φαινόμενον, ἔπειτα μετὰ τὴν ἁπάντων πλήρωσιν τῶν πραγμάτων [8] εἰς θεὸν ἀνατρέχοντα. [τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ τοῦ πνεύματος λέγει.] 14 πιστεύομεν γὰρ ἡμεῖς ὅτι τρία πρόσωπα [9] μίαν ἔχοντα τὴν θεότητα δηλοῦνται, πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα. ἡ γὰρ θεότης μία φυσικῶς [10] ἐν τριάδι μαρτυρουμένη <καὶ> τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως βεβαιοῖ, ὅτιπερ [καὶ] ἴδιον μὲν πατρὸς κατὰ [11] τὸ »εἷς θεὸς καὶ πατήρ« (I Cor 8, 6), πατρῷον δὲ τῷ υἱῷ κατὰ τὸ »θεὸς ἦν ὁ λόγος« (Joh 1, 1) [12] καὶ τὸ πνεῦμα δὲ παρὸν φυσικῶς τὸ πνεῦμα θεοῦ ὑπάρχει καθὸ λέγει Παῦλος »ναὸς θεοῦ [13] ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν« (I Cor 3, 16). 15 πρόσωπον μὲν γὰρ ἑκάστου <αὐτῶν> [14] τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὑφεστάναι δηλοῖ, θεότης δὲ πατρὸς ἴδιον, καὶ ὁπότε μία τῶν τριῶν ἡ θεότης [15] λέγοιτο, τὴν πατρὸς ἰδιότητα παροῦσαν υἱῷ τε καὶ πνεύματι μαρτυρεῖ· ὥσπερ εἰ μὲν ἐν τρισὶ προσώποις [16] μία ῥηθήσεται ἡ θεότης, [καὶ] ἡ τριὰς διαβεβαιοῦται καὶ τὸ ἓν οὐ διακόπτεται καὶ [17] ἡ πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴ υἱοῦ τε καὶ πνεύματος ἑνότης ὁμολογεῖται· εἰ δὲ καὶ πρόσωπον ἓν λέγει τις ὥσπερ καὶ τὴν θεότητα [18] μίαν, οὐκ ἔστιν [ὡς ἓν] τὰ δύο ἐν τῷ ἑνί. 16 ὁ γὰρ Παῦλος ἕνα μὲν ἐπὶ τῆς θεότητος τὸν πατέρα [19] βοᾷ, ἕνα δὲ ἐπὶ τῆς κυριότητος τὸν υἱὸν λέγει. »εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα [καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς

2 ἀπ' οὐρανοῦ προσδοκῶμεν   3 καὶ κρίσει, ἀναστάσεως νεκρῶν   11 καὶ : ὁ   12 τὸ πνεῦμα[1] : τῷ πνεύματι | ὑπάρχειν   15 ὥστε

ܟܠܗܘܢ. ܘܚܢܢ ܒܝܕܗ. ܚܕ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܡܪܝܐ ܕܝܢ ܚܕ. ܚܕ ܕܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܘܐܠܗܘܬܐ ܚܕܐ 𝔊 ܘܡܪܘܬܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܡܬܗܝܡܢܐ ܗܝ ܕܡܢܗ ܘܗܝ ܕܒܝܕܗ. ܐܝܟ ܕܩܕܡ ܐܬܐܡܪܬ. 17 ܠܐ ܓܝܪ ܦܣܩܝܢ ܚܢܢ ܠܡܪܘܬܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܡܢܟܪܝܢ ܚܢܢ ܡܢ ܗܘ ܐܚܪܢܐ ܠܗܘ ܐܚܪܢܐ. ܐܠܐ ܓܝܪ ܗܟܢܐ ܡܚܝܕܝܢ ܚܢܢ. ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܨܒܘܬܐ ܘܫܪܪܐ. ܘܐܠܗܐ ܡܢ ܠܒܪܐ ܕܒܝܚܝܕܝܘܬܐ ܥܡ ܐܒܐ ܩܪܝܢ ܚܢܢ. ܐܝܟ ܨܠܡܐ ܘܝܠܕܐ. ܘܡܪܝܐ ܕܝܢ ܠܐܒܐ. ܒܫܡܐ ܕܗܘ ܚܕ ܡܪܝܐ ܡܫܡܗܝܢ ܚܢܢ. ܐܝܟ ܕܪܫܗ ܘܝܠܘܕܗ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܬܘܒ ܥܠ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܕܚܝܕܝܘܬܐ ܠܘܬ ܒܪܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܗܝ ܕܒܪܐ ܠܘܬ ܐܒܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܬܝܕܥ ܩܢܘܡܗ ܕܐܒܐ ܒܫܘܡܗܐ ܕܐܠܗܐ. ܠܐ ܢܬܦܣܩ ܕܝܢ ܡܢ ܗܢܐ ܒܪܐ. ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܢܬܝܕܥ ܕܝܢ ܦܪܨܘܦܗ ܕܒܪܐ ܒܫܘܡܗܐ ܕܡܪܝܐ. ܠܐ ܕܝܢ ܢܬܦܪܫ ܡܢ ܗܢܐ ܐܠܗܐ ܐܒܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܪܝܐ ܐܝܟ ܐܒܐ ܕܡܪܝܐ. ܒܗܝ ܕܠܒܪܐ ܡܢ ܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܪܐ ܕܝܠܗ ܗܝ ܕܝܠܗ. ܕܗܘ ܕܒܪܐ ܒܐܝܕܘܗܝ. ‹ܘ›ܡܪܐ ܗܘ ܕܐܝܠܝܢ ܕܐܬܥܒܕ. ܠܐܒܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܡܢܥܠ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܐܒܐ ܠܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܪܐ.

18 ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܘܐܠܗܐ ܚܕ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܠܐ ܠܗ ܐܝܟ ܕܡܢ ܪܘܟܒܐ ܬܠܬܐ ܚܕ ܝܕܥܝܢ ܚܢܢ. ܟܠ ܡܢܬܐ ܓܝܪ ܠܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܐܝܬܝܗ. ܗܝ ܕܡܢ ܪܘܟܒܐ ܡܬܩܝܡܐ. ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܒܐ ܪܫܢܐܝܬ. ܘܡܘܠܕܢܐܝܬ. ܗܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ. ܨܠܡܐ ܘܝܠܕܐ ܕܐܒܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܢ ܐܢܫ ܢܫܐܠ ܕܐܝܟܢܐ ܚܕ ܐܠܗܐ. ܐܢ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ. ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܕܒܡܠܬܐ ܕܪܫܢܘܬܐ. ܒܗܝ ܕܚܕ ܪܫܐ ܐܒܐ. ܘܐܢ ܐܢܫ ܡܢܗܘܢ ܬܘܒ ܢܫܐܠ. ܕܐܝܟܢܐ ܚܕ ܡܪܝܐ. ܐܢ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܒܐ. ܗܕܐ ܬܘܒ ܡܦܢܝܢ ܚܢܢ ܦܬܓܡܐ. ܒܗܝ ܕܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܪܝܐ. ܘܠܐ ܬܘܒ ܠܢ ܐܪܥܐ ܗܝ. ܗܘ ܦܘܪܫܐ. 19 ܘܬܘܒ ܐܢ ܢܐܡܪܘܢ ܪܫܝܥܐ. ܕܐܝܟܢܐ ܠܐ ܗܘܝܢ ܬܠܬܐ ܐܠܗܐ ܬܠܬܐ ܦܪܨܘܦܐ. ܐܢ ܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ: ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܕܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܪܫܐ ܘܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܒܪܐ. ܗܟܢܐ ܗܘ ܒܪܐ ܨܠܡܐ ܘܝܠܕܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܐܒܐ. ܘܗܘ

2/3 ܒܦܪܨܘܦܐ — 6 ܠܗ ܪܫܗ ܘܝܠܘܕܗ auch in 𝔈   3 ܐܡܪܝܢ : ܡܚܝܕܝܢ 𝔈   4 ܡܚܝܕܝܢ : ܐܡܪܝܢ 𝔊 | ܠܒܪܐ : ܒܝܚܝܕܝܘܬܐ 𝔊   10 ‹ܘ› Lagarde   12 ܗܟܢܐ ܕܝܢ — 13 ܡܫܡܠܝܬܐ ܡܢܬܐ auch in 𝔈

κύριος Ἰησοῦς Χριστός,] δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς [1] δι' αὐτοῦ« (I Cor 8, 6). τοιγαροῦν εἷς μὲν θεός, κύριος δὲ εἷς, ἓν δὲ πρόσωπον καὶ θεότης μία [2] καὶ κυριότης, καὶ πῶς πιστεύεται τὸ »ἐξ οὗ« καὶ »δι' οὗ« ὡς προείρηται; 17 [καὶ] οὐ [3] διακόπτοντες ἡμεῖς τῆς θεότητος τὴν κυριότητα λέγομεν οὐδ' ἀπαλλοτριοῦντες θατέρου [4] θάτερον, ἀλλ' οὕτως ἑνοῦντες ὡς ἔχει τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ θεὸν μὲν τὸν υἱὸν [5] τῷ *ἰδιώματι <μετὰ> τοῦ πατρὸς καλοῦντες ὡς εἰκόνα καὶ γέννημα, <καὶ> κύριον δὲ <καὶ> τὸν πατέρα τῷ τοῦ ἑνὸς [6] κυρίου προσαγορεύοντες ὀνόματι ὡς αὐτοῦ ἀρχὴν καὶ γεννήτορα. τὰ αὐτὰ δὲ καὶ περὶ τοῦ πνεύματος, ἑνότητα πρὸς [7] τὸν υἱὸν ἔχοντος, ἣν ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα· ὥστε γνωριζέσθω μὲν ἡ ὑπόστασις τοῦ πατρὸς τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, [8] μὴ διατετμήσθω δὲ ταύτης ὁ υἱὸς ὡς ὢν ἐκ θεοῦ, γνωριζέσθω δὲ καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ [9] τῇ τοῦ κυρίου προσηγορίᾳ, μὴ χωριζέσθω δὲ ταύτης ὁ θεὸς <πατὴρ> κύριος ὢν ὡς κυρίου πατήρ· καθὸ [10] τῷ μὲν υἱῷ τὸ κυριεύειν ἴδιον, αὐτῷ <*τῷ> δεδημιουργηκότι δι' ἑαυτοῦ καὶ κυριεύοντι [11] τῶν πεποιημένων, τῷ δὲ πατρὶ ἀνωτέρως *ὑπάρχων ὡς πατρὶ τοῦ κυριεύοντος ὄντι. 18 [12] οὕτω δὴ καὶ θεὸν ἕνα φαμὲν τὴν τριάδα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκ συνθέσεως τριῶν ἕνα [13] εἰδότες (μέρος γὰρ ἅπαν ἀτελὲς τὸ ἐκ συνθέσεως ὑφιστάμενον), ἀλλ' [14] ὥσπερ ἐστὶν ὁ πατὴρ ἀρχικῶς τε καὶ γεννητικῶς, τοῦτο ὄντα τὸν υἱὸν εἰκόνα καὶ γέννημα τοῦ πατρός. ὥστε [15] εἴ τις ἔροιτο Πῶς εἷς θεός, εἴπερ ἐκ θεοῦ θεὸς εἴη ὁ υἱός; ἐροῦμεν [16] ὅτι Τῷ τῆς ἀρχῆς λόγῳ, καθ' ὃν μία ἀρχὴ ὁ πατήρ. καὶ εἴ τις αὐτῶν <πάλιν> πυνθάνοιτο Πῶς εἷς [17] κύριος, εἴπερ κύριος ὁ πατήρ; τοῦτο πάλιν *ἀποκρινώμεθα Καθὸ [18] τοῦ κυρίου ἐστὶ πατήρ. καὶ οὐκέτι ἡμῖν ἀπαντήσεται τὸ ἄπορον τοῦτο. 19 καὶ πάλιν ἐὰν εἴπωσιν οἱ ἀσεβεῖς [19] Πῶς οὐκ ἂν εἶεν τρεῖς θεοὶ τρία πρόσωπα, εἰ μίαν ἔχοιεν τὴν θεότητα; ἐροῦμεν [20] Ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἀρχὴ καὶ πατήρ ἐστιν τοῦ υἱοῦ, καὶ οὕτος

1/2 καθὸ θεότης μιᾶς κυριότητος   6 αὐτοῦ : τούτου   13 εἰδότες : δόντες   14 ὥσπερ : ὡς, ὅπερ

𝔊 ܐܚܘܗܝ. ܘܪܘܚܐ ܗܘ ܗܟܢܐ. ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ܆ ܪܘܚܐ ܗܘ ܐܠܗܐ. 20 ܘܡܢ ܠܥܠ ܕܝܢ ܡܢ ܢܒܝܐ ܕܘܝܕ. ܒܡܠܬܗ ܕܡܪܝܐ ܐܬܝܕܥܬ ܕܐܫܬܪܪܘ ܫܡܝܐ. ܘܒܪܘܚܐ ܕܦܘܡܗ ܟܠܗܘܢ ܚܝܠܘ̈ܬܗܘܢ. ܘܒܫܘܪܝܐ ܕܒܪܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܟܬܝܒ ܗܟܢܐ. ܘܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܡܪܚܦܐ ܗܘܬ ܠܥܠ ܡܢ ܡ̈ܝܐ. ܘܦܘܠܘܣ ܕܝܢ ܟܕ ܟܬܒ ܗܘܐ ܠܪ̈ܗܘܡܝܐ ܐܡܪ. ܐܢܬܘܢ ܕܝܢ ܠܐ ܐܝܬܝܟܘܢ ܒܒܣܪ ܐܠܐ ܒܪܘܚ. ܐܢ ܗܘ ܕܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܥܡܪܐ ܒܟܘܢ܆ 21 ܘܬܘܒ ܐܡܪ. ܐܢ ܕܝܢ ܪܘܚܗ ܕܗܘ ܕܐܩܝܡ ܠܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܡ̈ܝܬܐ ܥܡܪܐ ܒܟܘܢ: ܗܘ ܕܐܩܝܡ ܠܡܫܝܚܐ ܡܢ ܡ̈ܝܬܐ. ܢܚܐ ܐܦ ܠܦܓܪ̈ܝܟܘܢ ܡ̈ܝܘܬܐ: ܒܝܕ ܪܘܚܗ ܗܘ ܕܥܡܪ ܒܟܘܢ. ܘܬܘܒ. ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܒܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܡܬܕܒܪܝܢ. ܗܠܝܢ ܒ̈ܢܝܐ ܕܐܠܗܐ ܐܢܘܢ܆ ܠܐ ܓܝܪ ܢܣܒܬܘܢ ܪܘܚܐ ܕܥܒܕܘܬܐ ܬܘܒ ܠܕܚܠܬܐ. ܐܠܐ ܢܣܒܬܘܢ ܪܘܚܐ ܕܣܝܡܬ ܒ̈ܢܝܐ. ܕܒܗ ܩܪܝܢ ܚܢܢ ܐܒܐ. ܗܘ ܐܒܐ. ܘܬܘܒ. ܫܪܪܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܒܡܫܝܚܐ ܘܠܐ ܡܕܓܠ ܐܢܐ. ܟܕ ܡܣܗܕܐ ܠܝ ܬܐܪܬܝ ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. 22 ܘܬܘܒ. ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܕܣܒܪܐ. ܢܡܠܝܟܘܢ ܚܕܘܬܐ ܘܫܠܡܐ. ܕܟܕ ܒܗܘܢ ܕܡܬܡܠܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܡܬܝܬܪܘ. ܒܣܒܪܐ ܘܒܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܬܘܒ ܐܡܪ ܟܕ ܠܗܘܢ ܠܪ̈ܗܘܡܝܐ ܟܬܒ ܗܘܐ. ܡܪܗܝܒܐܝܬ ܟܬܒܬ ܠܟܘܢ ܡܢ ܡܢܬܐ. ܐܝܟ ܡܥܗܕ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܡܛܠ ܛܝܒܘܬܐ ܕܐܬܝܗܒܬ ܠܝ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܕܐܗܘܐ ܐܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܝܫܘܥ ܒܥܡ̈ܡܐ. ܟܕ ܡܫܡܫ ܐܢܐ ܠܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܐܠܗܐ. ܕܬܗܘܐ ܩܘܪܒܢܗܘܢ ܕܥܡ̈ܡܐ ܡܩܒܠܐ. ܟܕ ܡܬܩܕܫܐ ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܐܝܬ ܠܝ ܗܟܝܠ ܫܘܒܗܪܐ ܒܡܫܝܚܐ ܝܫܘܥ. ܒܗܠܝܢ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܡܪܚ ܐܢܐ ܡܕܡ ܠܡܡܠܠܘ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܣܥܪ ܡܫܝܚܐ ܒܐܝܕܝ. ܐܝܟ ܕܒܡܫܬܡܥܢܘܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ. ܒܡܠܬܐ ܘܒܥܒܕܐ. ܘܒܚܝܠܐ ܕܐܬ̈ܘܬܐ ܘܕܬܕܡܪ̈ܬܐ. ܒܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܬܘܒ. ܡܦܝܣ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܐܚܝ ܒܫܡܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܘܒܚܘܒܐ ܕܪܘܚܐ.

13 𝔊 ܡܪܗܒܬ

εἰκών ἐστι καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς καὶ οὐκ [1]ἀδελφὸς αὐτοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα ὡσαύτως πνεῦμα θεοῦ ἐστιν, ὡς γέγραπται »πνεῦμα ὁ θεός« (Joh 4, 24). 20 [2]καὶ ἄνωθεν δὲ ἐκ τοῦ προφήτου Δαβὶδ »τῷ λόγῳ κυρίου« δεδήλωται »τοὺς οὐρανοὺς ἐστερεῶσθαι καὶ τῷ πνεύματι [3]τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτῶν« (Ps 32, 6). καὶ ἐν ἀρχῇ τῆς *κοσμοποιίας γέγραπται οὕτως »καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ [4]ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος« (Gen 1, 2). καὶ Παῦλος δὲ γράφων Ῥωμαίοις φησὶν »ὑμεῖς δὲ οὐκ [5]ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν« (Rom 8, 9). 21 καὶ πάλιν λέγει [6]»εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν <Χριστὸν> ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν [7]ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ ὑμῶν σώματα διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν« (Rom 8, 11). καὶ πάλιν [8]»ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν· οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα [9]δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ [10]ὁ πατήρ« (Rom 8, 14. 15). καὶ πάλιν »ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ <καὶ> οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι [11]ἁγίῳ« (Rom 9, 1). 22 καὶ πάλιν »ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς [πάσης] χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ [12]πιστεύειν εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι <καὶ>ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου« (Rom 15, 13). καὶ πάλιν φησὶν τοῖς αὐτοῖς [13]Ῥωμαίοις γράφων <οὕτως> »τολμηροτέρως [δὲ] ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς διὰ [14]τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, [15]λειτουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος ἡγιασμένη ἐν πνεύματι [16]ἁγίῳ· ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν· οὐ γὰρ [17]τολμῶ τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν [18]ἐθνῶν λόγῳ καὶ ἔργῳ <καὶ> ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου« (Rom 15, 15–19). καὶ πάλιν [19]»παρακαλῶ [δὲ] ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ <ὀνόματος> τοῦ κυρίου ἡμῶν

14 Ἰησοῦ χριστοῦ

23 ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܟܬܝ̈ܒܢ. ܒܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ ܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܒܗܝ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܩܘܪ̈ܢܬܝܐ ܐܡܪ ܠܗܘ. 𝔊 ܕܡܠܬܝ ܘܟܪܘܙܘܬܝ. ܠܐ ܒܡ̈ܠܐ ܡܦܝ̈ܣܢܝܬܐ ܕܚܟܡܬܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܐܠܐ ܒܬܚܘܝܬܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܘܚܝܠܐ. ܡܛܠ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܝܠܢ. ܠܐ ܒܚܟܡܬܐ ܗܘ ܕܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ. ܐܠܐ ܒܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܬܘܒ ܐܡܪ. ܐܝܟܢܐ ܕܟܬܝܒ܇ ܗܠܝܢ ܕܥܝܢܐ ܠܐ ܚܙܬ. ܘܐܕܢܐ ܠܐ ܫܡܥܬ. ܘܥܠ ܠܒܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܠܐ ܣܠܩ܀ ܐܝܠܝܢ ܕܐܛܝܒ ܐܠܗܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܪܚܡܝܢ ܠܗ. ܠܢ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܓܠܐ ܠܢ ܒܝܕ ܪܘܚܗ. ܪܘܚܐ ܕܝܢ ܠܟܠܡܕܡ ܒܨܐ. ܘܠܥܘ̈ܡܩܘܗܝ ܕܐܠܗܐ. ܡܢܘ ܓܝܪ ܡܢ ܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ ܝܕܥ ܗܠܝܢ ܕܒܪ ܐܢܫܐ܇ ܐܠܐ ܪܘܚܗ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܗܝ ܕܒܗ. ܗܟܢܐ ܘܗܠܝܢ ܕܐܠܗܐ ܐܢܫ ܠܐ ܝܕܥ. ܐܠܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ. ܘܬܘܒ ܐܡܪ܇ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܝܢ ܢܦܫܢܝܐ܇ ܠܐ ܡܩܒܠ ܠܗܠܝܢ ܕܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ. 24 ܚܙܝܬ ܐܢܬ ܕܒܟܠ ܕܘܟ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܡܬܟܪܙ ܡܢ ܟܬܒ̈ܐ: ܘܠܐ ܒܕܘܟ ܡܬܟܢܐ ܒܪܝܐ ܡܬܟܢܝܐ܀ ܡܢܐ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܗܢܘܢ ܪ̈ܫܝܥܐ܀ ܟܕ ܡܫܕܪ ܡܪܢ ܠܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܠܡܥܡܕܘ܀ ܒܫܡܐ ܕܐܒܐ ܘܕܒܪܐ ܘܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܕܠܐ ܚܪܝܢܐ܀ ܫܘܬܦܘܬܐ ܘܚܕܝܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܒܗܝ ܕܠܐ ܬܠܬ ܐܠܗ̈ܘܬܐ܀ ܘܠܐ ܡܪ̈ܘܬܐ ܘܠܐ ܩܕ̈ܝܫܘܬܐ. ܐܠܐ ܫܪܝܪܐܝܬ ܟܕ ܬܠܬܝܗܘܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܡܩܘܝܢ ܫܪܝܪܐܝܬ܀ ܚܕܝܘܬܐ ܕܬܠܬܝܗܘܢ ܙܕܩ ܕܢܘܕܐ. ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܘܗܘ ܕܡܫܕܪ ܘܗܘ ܕܡܫܬܕܪ܀ ܒܫܪܝܪܘܬܐ ܢܬܗܝܡܢܘܢ ܒܗܝ ܕܐܒܐ ܫܕܪ ܠܒܪܐ܀ ܘܒܪܐ ܡܫܕܪ ܠܪܘܚܐ. ܚܕ ܕܝܢ ܦܪܨܘܦܐ܀ ܠܐ ܡܫܕܪ ܗܘ ܠܗ. ܠܐ ܓܝܪ ⟨ܐܢܫ⟩ ܐܡܪ ܕܐܒܐ ܐܬܒܣܪ. ܠܬ̈ܘܕܝܬܐ ܓܝܪ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܥܡ ܒܫܝܘܬܐ ܗܘܟܠܐ ܕܗܪ̈ܣܝܣ ܠܐ ܪ̈ܗܛܢ. ܙܕܩ ܕܝܢ ܕܒܡܠܦܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ ܢܩܦܘܢ ܠܬܪ̈ܥܝܬܐ ܕܝܠܢ. ܘܠܗ ܕܦܢ̈ܛܣܝܣ ܠܐ ܡܫܟܚܢܝܬܐ ܠܢ ܠܒܝܫܝܢ ܡܠܝܢܐ܀ ܡܢ ܣܘܓܐܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. 25 ܐܢ ܕܝܢ ܢܐܡܪܘܢ ܐܝܟܢܐ ܬܠܬܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ܀ ܘܐܝܟܢܐ ܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ܀ ܐܡܪܝܢܢ ܠܗܘܢ܀ ܕܬܠܬܐ ܡܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ. ܒܗܝ ܕܚܕ ܡܢ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ. ܚܕ ܕܝܢ ܕܡܪܝܐ ܒܪܐ. ܘܚܕ ܕܪܘܚܐ

12 ܡܩܝ̈ܡܬܐ 𝔊 13 ܐܡܪ ܗܘܝܐ — 15 ܗܘ ܠܗ ܡܫܕܪ auch in ℭ 15 ܠܬ̈ܘܕܝܬܐ ܓܝܪ — 9, 3 ܘܐܬܝܠܕܬܐ ܟܕܘ auch in ℭ 19 ܚܕ ܡܢ ܕܪܘܚܐ ℭ

Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος« (Rom 15, 30). 23 [1]καὶ ταῦτα μὲν γέγραπται ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ, ἐν δὲ τῇ πρὸς Κορινθίους πάλιν λέγει [2]ὅτι· »ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος <ἁγίου> καὶ [3]δυνάμει, ἵνα ἡ πίστις ἡμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ« (I Cor 2, 4. 5). [4]καὶ πάλιν λέγει [ὅτι] »καθὼς γέγραπται Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν [5]ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ὁ θεὸς ἡτοίμασεν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, ἡμῖν δὲ ὁ θεὸς ἀπεκάλυψεν διὰ [6]τοῦ πνεύματος <αὐτοῦ>· τὸ δὲ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων [7]τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, [8]εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ« (I Cor 2, 9–11). καὶ πάλιν λέγει »ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος [9]τοῦ θεοῦ« (I Cor 2, 14). 24 Ὁρᾷς ὅτι πανταχοῦ *τῆς γραφῆς πνεῦμα κηρύττεται τοῦ θεοῦ καὶ οὐδαμοῦ [10]κτιστὸν ὀνομάζεται. τί δ' ἂν εἴπωσιν οἱ ἀσεβεῖς, τοῦ κυρίου ἀποστέλλοντος τοὺς μαθητὰς [11]»βαπτίζειν ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος« (Mt 28, 19); ἀναντιρρήτως κοινωνίαν καὶ ἑνότητα [12]ἔχοντα, καθ' ἣν οὔτε θεότητες τρεῖς οὔτε κυριότητες οὔτε ἁγιότητες, ἀλλ' ἀληθῶς, τῶν τριῶν [13]προσώπων μενόντων *βεβαίως, τῶν τριῶν τὴν ἕνωσιν ὁμολογητέον. οὕτω γὰρ καὶ *τὸ ἀποστέλλον καὶ *τὸ [14]ἀποστελλόμενον οἰκείως ἂν *πιστεύοιτο, καθὸ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπέστειλεν καὶ υἱὸς τὸ πνεῦμα ἀποστέλλει· ἓν δὲ [15]πρόσωπον οὐκ ἂν πέμψειεν αὐτὸ ἑαυτό. οὐκ ἂν γάρ [τις] εἴποι πατέρα σαρκωθέντα. τὰ γὰρ τῆς πίστεως ὁμολογήματα [16]*ταῖς τῶν αἱρέσεων οὐ συνδραμεῖται *κακοδοξίαις. δεῖ δὲ τοῖς θείοις καὶ ἀποστολικοῖς δόγμασιν ἕπεσθαι τὰς [17]ἡμετέρας ἐννοίας, οὐ τὰς ἡμετέρας ἀδυνάτους φαντασίας *τὰ τῆς θείας πίστεως βιάζεσθαι δόγματα*. 25 [18]ἐὰν δὲ εἴπωσι Πῶς τρία πρόσωπα καὶ πῶς μία θεότης; ἐροῦμεν [19]αὐτοῖς ὅτι Τρία μὲν πρόσωπα καθὸ ἓν μὲν θεοῦ πατρός ἓν δὲ

3 δυνάμεως 6 δὲ : γὰρ

𝔖 ܩܕܝܫܐ. ܚܕܐ ܕܝܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܒܗܘ ܕܒܝܬ ܐܒܐ ܚܕ ܐܠܗܐ ܗܘ. ܨܠܡܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ. ܗܢܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܪܘܚܐ ܒܗܘ ܒܕܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܬܩܪܝܐ. ܘܗܟܢܐ ܟܝܢܐܝܬ. ܒܗܘ ܒܐܘܣܝܐ ܘܠܐ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܚܕܐ ܗܝ ܐܘܣܝܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܗܝ ܕܥܠ ܥܒ̈ܕܐ ܠܐ ܐܝܬܝܗ. 26 ܠܘ ܓܝܪ ܚܕܐ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܝܗ ܕܐܠܗܐ ܘܕܥܒ̈ܕܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܠܐ ܡܕܡ ܡܢ ܗܠܝܢ ܥܒ̈ܕܐ. ܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܐܘܣܝܐ. ܐܠܐ ܐܦ ܠܐ ܡܕܡ. ܡܢ ܗܠܝܢ ܡܪܝܐ ܒܐܘܣܝܐ. ܐܠܐ ܚܕ ܐܠܗܐ ܗܘ ܐܒܐ. ܘܚܕ ܡܪܝܐ ܗܘ ܒܪܐ. ܘܚܕ ܗܘ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܕܝܢ. ܘܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܘܚܕܐ ܡܪܘܬܐ. ܘܚܕܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܕܡܪܝܐ ܐܒܐ ܪܫܐ. ܕܡܘܠܕܢܗ ܡܠܝܘ. ܘܐܒܘܟܐ ܕܪܘܚܐ ܗܘ ܡܪܝܐ. ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܘܗܘ ܘܐܒܐ ܡܪܝܐ. ܘܒܪܐ ܐܠܗܐ. ܘܡܛܠ ܐܠܗܐ ܐܡܝܪ. ܕܪܘܚܐ ܗܘ ܐܠܗܐ. 27 ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ܗܟܝܠ. ܚܕ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܚܕܐ ܪܫܢܘܬܐ. ܘܚܕ ܒܪܐ ܫܪܝܪܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܕܟܝܢܐܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܐܒܗܝܬܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܗܢܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ. ܘܚܕ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܒܟܝܢܐ ܘܒܫܪܪܐ. ܡܩܕܫܢܐ ܕܟܠ. ܘܡܐܠܗܢܐ. ܕܡܢ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܐܘ ܠܒܪܐ ܐܘ ܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܒܪܝܬܐ ܐܡܪܝܢ ܡܚܪܡܝܢ ܚܢܢ. ܠܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܟܠܗܝܢ ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ܠܗܘܢ. ܥܒ̈ܕܐ ܘܥܒ̈ܕܐ. ܕܐܬܒܪܝܘ ܡܢ ܐܠܗܐ ܒܝܕ ܒܪܐ. ܘܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܬܩܕܫܘ. 28 ܬܘܒ ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗܘܐ. ܠܘ ܒܫܡܐ ܐܠܐ ܒܫܪܪܐ. ܕܢܣܒ ܒܣܪܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܗܘ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܘܚܕܐ ܣܓܕܬܐ. ܕܡܠܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܗܘ ܕܢܣܒ. ܘܡܚܪܡܝܢ ܚܢܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܫܘܚܠܦܐ ܡܣܩܝܢ ܣܓܕ̈ܬܐ ܥܒܕܝܢ. ܚܕܐ ܐܠܗܝܬܐ ܘܚܕܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܘܣܓܕܝܢ ܠܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܒܪܢܫܐ. ܐܝܟ ܕܐܚܪܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܒܪ ܡܢ ܗܘ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܝܕܥܝܢ ܚܢܢ ܓܝܪ ܕܒܪܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܠܬܐ. ܘܗܘ ܡܠܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ

1 ܕܒܝܬ ܐܒܐ ܕܝܢ 𝔖 5 ܡܪܝܐ 𝔖 6—9 in Add. 14532 f. 96^{r} und 𝔉 f. 13^{u} ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܕܝܢ. ܘܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܘܚܕܐ ܡܪܘܬܐ: ܘܚܕܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܒܐ ܕܡܪܝܐ ܪܫܐ ܗܘ. ܕܡ ܡܘܠܕܢܗ ܡܠܝܘ. ܘܐܒܘܟܐ ܕܪܘܚܐ ܡܪܝܐ. ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܘܐܒܐ ܡܪܝܐ. ܘܒܪܐ ܐܠܗܐ. ܘܡܛܠ ܐܠܗܐ ܐܡܝܪ: ܪܘܚܐ ܗܘ ܐܠܗܐ. 12 ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ — 12/13 ܡܚܪܡܝܢ ܚܢܢ auch in ℭ

κυρίου υἱοῦ καὶ ἓν τοῦ [1] ἁγίου πνεύματος, μία δὲ θεότης καθὸ τοῦ πατρὸς ἑνὸς ὄντος θεοῦ, εἰκών ἐστιν ὁ υἱός, [2] τουτέστι θεὸς ἐκ θεοῦ, καὶ τὸ πνεῦμα ὁμοίως καλεῖται τοῦ θεοῦ, καὶ οὕτω φυσικῶς κατὰ αὐτὴν [3] τὴν οὐσίαν, οὐ κατὰ μετουσίαν θεοῦ· καὶ μία τῆς τριάδος οὐσία, ὅπερ ἐπὶ τῶν ποιημάτων οὐκ [4] ἔστιν. 26 οὐ γὰρ μία οὐσία θεοῦ καὶ τῶν ποιημάτων, ὅτι οὐδὲν [5] τούτων <τῶν ποιημάτων> τῇ οὐσίᾳ θεός, ἀλλ' οὐδὲ κύριος οὐδὲν τούτων κατ' οὐσίαν, ἀλλ' εἷς [6] ὁ θεὸς ὁ πατὴρ καὶ εἷς κύριος ὁ υἱὸς καὶ ἓν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· λέγομεν δὲ καὶ μίαν [7] θεότητα καὶ μίαν κυριότητα καὶ μίαν ἁγιότητα τὴν τριάδα· ὅτι τοῦ κυρίου ὁ πατὴρ ἀρχή, [8] ἀιδίως αὐτὸν γεννήσας, καὶ πρωτότυπος τοῦ πνεύματος ὁ κύριος· οὕτως γὰρ καὶ <αὐτὸς καὶ> ὁ πατὴρ κύριος καὶ ὁ υἱὸς θεός [9] καὶ περὶ τοῦ θεοῦ εἴρηται ὅτι »πνεῦμα ὁ θεός« (Joh 4, 24). 27 Ὁμολογοῦμεν οὖν ἕνα θεὸν ἀληθινόν, [10] μίαν ἀρχήν, καὶ ἕνα υἱόν ἀληθινὸν [θεὸν] ἐξ ἀληθινοῦ θεοῦ, φυσικῶς τὴν πατρικὴν θεότητα ἔχοντα, [11] τουτέστιν ὁμοούσιον τῷ πατρί, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον φύσει καὶ ἀληθείᾳ τῶν πάντων ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιὸν [12] ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὑπάρχον. τοὺς δὲ ἢ τὸν υἱὸν ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα λέγοντας ἀναθεματίζομεν, [13] τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμολογοῦμεν ποιήματα καὶ δοῦλα κτισθέντα ὑπὸ θεοῦ [14] δι' υἱοῦ <καὶ> ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἁγιασθέντα. 28 ἔτι ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν [15] ἀνθρώπου γεγενῆσθαι, οὐκ ὀνόματι ἀλλὰ ἀληθείᾳ, προσλαβόντα σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, καὶ εἶναι [16] τέλειον αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ αὐτὸν υἱὸν ἀνθρώπου, ἓν πρόσωπον καὶ μίαν τὴν προσκύνησιν τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς [17] ἣν ἀνέλαβεν. καὶ ἀναθεματίζομεν τοὺς διαφόρους προσκυνήσεις ποιοῦντας, μίαν θεϊκὴν καὶ μίαν [18] ἀνθρωπίνην, καὶ προσκυνοῦντας τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον ὡς ἕτερον ὄντα παρὰ τὸν [19] ἐκ

2 οὕτω : τοῦτο 12 πατρὸς : θεοῦ 15 τῆς ἁγίας : Μαρίας

ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܗܘ ܡܠܬܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܗܘ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ 𝔊 ܘܣܓܕܝܢ ܚܢܢ ܠܗ. ܠܘ ܐܝܟ ܕܫܘܝܐ ܒܫܘܝܐ ܗܘܐ ܒܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܠܡܪܐ ܕܢܣܒ ܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ. 29 ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ܒܚܫܗ ܕܡܪܢ ܒܒܣܪ. ܒܩܝܡܬܐ ܒܚܝܠܐ ܕܐܠܗܘܬܗ. ܒܣܘܠܩܐ ܕܠܫܡܝܐ. ܒܡܐܬܝܬܗ ܡܫܒܚܬܐ ܕܐܬܐ ܗܘ ܠܡܕܢ ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ. ܘܒܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܕܩܕܝܫܐ. 30 ܘܡܛܠ ܕܐܢܫܝܢ ܐܛܪܘ ܠܢ. ܟܕ ܒܥܝܢ ܠܡܗܦܟܘ ܠܗܝܡܢܘܬܢ. ܗܝ ܕܠܘܬ ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܕܠܗ ܐܠܗܐ ܕܡܬܒܣܪ ܡܘܕܝܢ ܠܗ. ܐܠܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܠܐܠܗܐ ܐܬܢܩܦ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܬܘܕܝܬܐ ܥܒܕܝܢ ܚܢܢ ܡܛܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܗܝ ܕܐܬܐܡܪܬ ܡܢ ܠܥܠ. ܟܕ ܡܦܩܝܢ ܚܢܢ ܠܚܪܝܢܐ ܗܘ ܠܐ ܡܗܝܡܢܐ. ܐܠܗܐ ܓܝܪ ܕܐܬܒܣܪ ܒܒܣܪܐ ܐܢܫܝܐ. ܕܟܝܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܝܠܗ. ܗܘܢܐ ܠܐ ܡܬܙܟܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܕܚܫܐ ܒܣܪܢܝܐ ܘܢܦܫܢܝܐ. ܘܡܕܒܪ ܠܗ ܠܒܣܪܐ ܘܠܙܘܥܐ ܒܣܪܢܝܐ. ܐܠܗܐܝܬ ܘܠܐ ܣܟܠܬ. ܘܠܘ ܒܠܚܘܕ ܠܐ ܡܬܐܚܝܕܐ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܐܠܐ ܘܫܪܐ ܠܗ ܠܡܘܬܐ. 31 ܘܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܗܘ ܕܠܐ ܒܣܪ ܕܒܒܣܪܐ ܐܬܚܙܝ. ܡܫܡܠܝܐ ܒܫܘܡܠܝܐ ܫܪܝܪܐ ܘܐܠܗܝܐ. ܠܐ ܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܐ. ܘܠܐ ܬܪܬܝܢ ܟܝܢܐ. ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܕܠܐܪܒܥܐ ܢܣܓܘܕ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܠܐܠܗܐ ܘܠܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܦ ܡܚܪܡܝܢ ܚܢܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܗܟܢܐ ܡܪܫܥܝܢ. ܗܢܘܢ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܒܫܘܒܚܐ ܐܠܗܝܐ ܣܝܡܝܢ. ܚܢܢ ܓܝܪ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܦܘܪܩܢ ܕܝܠܢ. ܡܛܠ ܕܢܣܒ ܕܡܘܬܗ ܕܗܘ ܫܡܝܢܐ ܢܩܒܠ. ܘܢܬܐܠܗ ܠܘܬ ܕܡܘܬܐ ܕܗܘ ܕܒܟܝܢܐ ܒܪܐ ܫܪܝܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܒܒܣܪ ܕܝܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ. 32 ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ܗܟܝܠ ܒܚܕ ܐܠܗܐ. ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܒܚܕ ܪܫܝܬܐ. ܠܐܠܗܐ ܕܢܡܘܣܐ ܘܕܐܘܢܓܠܝܘܢ. ܟܐܢܐ ܘܛܒܐ. ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ. ܨܠܡܐ ܫܪܝܪܐ ܕܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܒܪܘܝܐ ܕܟܠܗܝܢ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ. ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ..

6 ܕܡܬܒܣܪ Lagarde   10 ܣܟܠܬ 𝔊   11 citate von § 31 s. s. 15

θεοῦ θεόν. οἴδαμεν γὰρ ὅτι »ἐν ἀρχῇ [μὲν] ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν [1] πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος« (Joh 1, 1), γενόμενον δὲ αὐτὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν [2] προσκυνοῦμεν οὐχ ὡς ἴσον ἐν ἴσῳ γενόμενον τῷ σώματι, ἀλλ' ὡς δεσπότην προσλαβόντα [3] τὴν τοῦ δούλου μορφήν. 29 ὁμολογοῦμεν τὸ πάθος τοῦ κυρίου κατὰ σάρκα, τὴν ἀνάστασιν ἐν δυνάμει [4] θεότητος αὐτοῦ, τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν, τὴν ἔνδοξον αὐτοῦ παρουσίαν ἐρχομένου ἐπὶ κρίσει ζώντων καὶ νεκρῶν [5] καὶ ζωῇ αἰωνίῳ τῶν ἁγίων.
30 Καὶ ἐπειδή τινες παρηνόχλησαν ἡμῖν, ἀνατρέπειν ἐπιχειροῦντες [6] τὴν πίστιν ἡμῶν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, οὐ θεὸν σαρκωθέντα ὁμολογοῦντες αὐτὸν ἀλλ' ἄνθρωπον [7] θεῷ συναφθέντα, τούτου χάριν ὁμολογίαν ποιούμεθα περὶ τῆς προειρημένης πίστεως, [8] ἐκβάλλοντες τὴν ἄπιστον ἀντιλογίαν. θεὸς γὰρ σαρκωθεὶς ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ [9] καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀήττητος ὢν τῶν σαρκικῶν καὶ ψυχικῶν παθημάτων [10] καὶ ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεϊκῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως καὶ οὐ μόνον [11] ἀκράτητος θανάτῳ, ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον. 31 καὶ ἔστι θεὸς ἀληθινὸς ὁ [12] ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι, οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο [13] φύσεις· οὐδὲ γὰρ τέσσαρα προσκυνεῖν λέγομεν, θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ ἄνθρωπον [14] καὶ πνεῦμα ἅγιον. διὸ καὶ ἀναθεματίζομεν τοὺς οὕτως ἀσεβοῦντας, τοὺς ἄνθρωπον [15] ἐν τῇ θείᾳ *δοξολογίᾳ τιθέντας· ἡμεῖς γάρ φαμεν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον [16] πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν, ἵνα τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ἐπουρανίου λάβωμεν καὶ θεοποιηθῶμεν πρὸς ὁμοιότητα τοῦ [17] κατὰ φύσιν ἀληθινοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κατὰ σάρκα δὲ [υἱοῦ] ἀνθρώπου κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 32 *Πιστεύομεν [18] τοίνυν [*εἰς] ἕνα θεόν, τουτέστιν εἰς μίαν ἀρχήν, τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ τοῦ εὐαγγελίου, [19] δίκαιον καὶ ἀγαθόν, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, θεὸν ἀληθινόν, τουτέστιν εἰκόνα ἀληθινὴν τοῦ [20] μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ, δημιουργὸν πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, υἱὸν

9 ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν

𝕾 ܘܝܠܕܐ ܝܚܝܕܝܐ ܘܡܬܘܡܝܐ. ܡܠܬܐ ܚܝܐ. ܘܡܩܝܡܬܐ ܘܩܢܘܡܝܐ ܘܡܥܒܕܢܝܐ. ܕܐܡܝܢܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ ܥܡ ܐܒܐ. ܘܚܕ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܒܡܐܬܝܬܗ ܫܒܝܚܬܐ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܕܢܣܒ ܦܓܪܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܗܘ ܕܚܠܦܝܢ ܣܒܠ ܚܫܐ ܘܡܘܬܐ. ܘܐܬܐ ܠܩܝܡܬܐ ܒܝܘܡܐ ܕܬܠܬܐ. ܘܐܣܬܠܩ ܠܫܡܝܐ. ܘܒܡܐܬܝܬܐ ܫܒܝܚܬܐ ܗܝ ܕܥܬܝܕܐ. ܘܚܕܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܘܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗܐ. ܘܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ ܘܚܝܐ ܕܠܥܠܡ. 33 ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ. ܕܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܚܕܐ ܐܘܣܝܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܟܝܢܐܝܬ ܠܐ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܝܬܘܗܝ ܐܒܐ. ܐܬܝܠܕ ܕܝܢ ܗܘ ܒܪܐ ܡܢ ܐܒܐ ܒܝܠܕܐ ܫܪܝܪܐ. ܘܠܘ ܒܨܒܝܢܐ ܗܝ ܕܡܢ ܨܒܝܢܐ. ܘܗܘ ܪܘܚܐ ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܕܐܒܐ ܒܝܕ ܒܪܐ ܡܬܘܡܐܝܬ ܐܫܬܕܪ. ܡܩܕܫܢܐ ܕܟܠܗ ܒܪܝܬܐ. 34 ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ܕܝܢ. ܕܐܬܒܣܪ ܗܘ ܡܠܬܐ. ܘܐܬܓܠܝ ܒܒܣܪܐ ܒܡܘܠܕܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܠܘ ܕܒܒܪ ܐܢܫܐ ܐܬܥܒܕ. ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܫܬܘܬܦܝܢ ܠܗܠܝܢ ܕܐܦܩܘ ܠܒܪ ܕܒܪ ܟܝܢܐ. ܐܝܟ ܢܘܟܪܝܬܐ ܕܟܬܒܐ. ܘܡܕܡ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܒܪܝܐ ܐܡܪܝܢ ܠܗ: ܘܡܦܪܫܝܢ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܟܝܢܝܬܐ. ܢܘܟܪܝܐ ܚܫܒܝܢ ܚܢܢ. ܘܠܝܬ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܠܐ ܡܫܬܘܬܦܝܢ. 35 ܚܕ ܐܠܗܐ ܗܘ ܐܒܐ. ܐܠܗܘܬܐ ܗܝ ܚܕܐ. ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܘܒܪܐ. ‹ܕ›ܨܘܪܬܐ ܕܗܝ ܚܕܐ ܘܒܠܚܘܕܝܗ ܐܠܗܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܫܪܝܪܐ ܒܝܠܕܐ ܘܒܟܝܢܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܒܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܚܕ ܒܪܐ. ܗܘ ܗܟܘܬ ܕܝܢ ܘܪܘܚܐ. ܕܡܪܘܬܐ ܕܒܪܐ ܡܫܕܪ ܠܒܪܝܬܐ ܡܬܩܕܫܢܝܬܐ. ܒܪܐ ܐܬܐ ܠܥܠܡܐ. ‹ܟܕ› ܒܣܪܐ ܢܣܒ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܗܘ ܕܡܠܝܗܝ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܠܩܘܕܫܐ ܕܟܠܢ. ܠܡܘܬܐ ܕܝܢ ܐܫܠܡ ܠܒܣܪܐ. ܠܡܘܬܐ ܫܪܐ: ܒܝܕ ܩܝܡܬܐ. ܠܩܝܡܬܐ ܕܟܠ ܕܟܠܢ. ܣܠܩ ܕܝܢ ܠܫܡܝܐ. ܟܕ ܡܪܝܡ ܘܡܫܒܚ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܗܘ ܒܗ. ܐܬܐ ܕܝܢ ܕܬܢܝܢܘܬ. ܟܕ ܡܢ ܕܝܗܒ ܡܩܝܡ ܠܢ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ. ܠܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܘܢܛܪܝܢ ܦܘܩܕܢܘܗܝ. 36 ܚܕ ܒܪܐ

5 ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ — 6/7 ܟܝܢܐܝܬ. ܐܠܗܘܬܐ (so) auch in 𝕮 10 ܠܐܝܠܝܢ ܕܝܢ — 12 ܠܐ ܡܫܬܘܬܦܝܢ auch in 𝕮
13 <ܕ> Lagarde 15 <ܟܕ> Lagarde 19 ܘܢܛܪܝܢ 𝕾

θεοῦ [1] καὶ γέννημα μονογενὲς καὶ ἀΐδιον, λόγον ζῶντα καὶ ὑφεστῶτα <*καὶ ὑποστατικὸν> καὶ ἐνεργόν, ἀεὶ συνόντα [2] τῷ πατρί, καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, καὶ εἰς παρουσίαν ἔνδοξον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, σάρκα λαβόντος [3] τὴν ἐκ παρθένου, τοῦ ἀνθ' ἡμῶν ὑπομείναντος πάθος καὶ θάνατον καὶ ἐλθόντος εἰς ἀνάστασιν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ [4] ἀναληφθέντος εἰς οὐρανούς, καὶ εἰς τὴν μέλλουσαν ἔνδοξον [αὐτοῦ] ¦παρουσίαν, καὶ εἰς μίαν ἁγίαν ἐκκλησίαν, [5] ἄφεσιν ἁμαρτιῶν <καὶ> *σαρκὸς ἀνάστασιν <καὶ> ζωὴν αἰώνιον. 33 ὁμολογοῦμεν ὁμοούσιον [6] εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ μίαν τὴν οὐσίαν τῆς τριάδος, τουτέστιν μίαν θεότητα, [7] φυσικῶς ἀγεννήτου μὲν ὄντος τοῦ πατρός, γεννηθέντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐκ πατρὸς ἀληθινῇ γεννήσει <καὶ> οὐ [8] ποιήσει τῇ ἐκ βουλήσεως, τοῦ τε πνεύματος ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἀϊδίως ἐκπεμφθέντος, ἁγιαστικοῦ [9] τῆς ὅλης κτίσεως. 34 ὁμολογοῦμεν δὲ καὶ σαρκωθέντα τὸν λόγον καὶ φανερωθέντα ἐν σαρκικῇ γεννήσει [10] τῇ ἐκ παρθένου, οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ ἐνεργήσαντα. τοὺς δὲ κοινωνοῦντας τοῖς ἐκβάλλουσι τὸ [11] ὁμοούσιον ὡς ἀλλότριον τῶν γραφῶν καί τι ἐκ τῆς τριάδος κτιστὸν λέγουσι καὶ χωρίζουσι τῆς [μιᾶς] [12] φυσικῆς θεότητος ἀλλοτρίους ἡγούμεθα καὶ οὐδενὶ τῶν τοιούτων κοινωνοῦμεν. 35 [13] Εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἡ θεότης ἡ μόνη, θεὸς δὲ καὶ ὁ υἱός, εἰκὼν τῆς μιᾶς [14] καὶ μόνης θεότητος ὢν ἀληθὴς κατὰ γέννησιν καὶ φύσιν, ἣν ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει, [κύριος] εἷς ὁ υἱός, [15] ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, τὴν τοῦ υἱοῦ κυριότητα διαπέμπον εἰς τὴν ἁγιαζομένην κτίσιν. υἱὸς ἐπεδήμησε κόσμῳ, [16] σάρκα ἐκ παρθένου λαβών, ἣν ἐπλήρωσεν ἁγίου πνεύματος εἰς τὸν πάντων ἡμῶν ἁγιασμόν, θανάτῳ δὲ [17] παραδοὺς τὴν σάρκα, τὸν θάνατον ἔλυσε διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τὴν πάντων ἡμῶν ἀνάστασιν, ἀνῆλθεν δὲ [18] εἰς οὐρανόν, ὑψῶν καὶ δοξάζων ἀνθρώπους ἐν ἑαυτῷ, ἔρχεται δὲ τὸ δεύτερον, [19] ἀποκαθιστῶν ἡμῖν τὴν αἰώνιον ζωὴν <τοῖς πιστεύουσι καὶ τηροῦσι τὰς ἐν-

7 μένοντος

ܘܩܕܡ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܘܒܬܪ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ܆ ܗܘ ܚܕ ܗܘ. ܒܪ ܐܢܫܐ ܘܐܠܗܐ. ܠܬܪܝܗܘܢ 𝔊
ܐܝܟ ܚܕ. ܘܠܐ ܐܚܪܢܐ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ܆ ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܝܫܘܥ. ܐܠܐ ܗܘ ܗܘ ܕܡܢ
ܩܕܝܡ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ܆ ܐܬܚܝܕ ܠܒܣܪܐ ܡܢ ܡܪܝܡ܆ ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܘܕܠܐ ܚܛܗܐ
ܡܩܝܡ܆ ܘܡܦܪܢܣ ܠܚܘܕܬܐ ܕܐܢܫܘܬܐ܆ ܘܦܘܪܩܢܐ ܕܥܠܡܐ ܟܠܗ. ܐܠܗܐ ܐܒܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ
ܦܪܨܘܦܐ ܡܫܡܠܝܐ܆ ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܠܬܐ܆ ܕܡܢܗ ܐܬܝܠܕ ܫܪܝܪܐܝܬ. ܠܘ ܐܝܟ ܡܠܬܐ
ܕܡܬܡܠܠܐ ܘܠܐ ܐܝܟ ܕܒܣܝܡܬ ܒܢܝܐ ܒܪܐ܆ ܐܝܟ ܡܠܐܟܐ ܘܒܢܝ̈ܢܫܐ܆ ܕܒܢܝ̈ܐ ܕܐܠܗܐ ܡܬܩܪܝܢ. ܐܠܐ
ܒܪܐ ܒܟܝܢܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ. 37 ܡܫܡܠܝܐ ܕܝܢ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ܆ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܒܝܕ ܒܪܐ ܡܬܝܗܒ܆
ܠܐܝܠܝܢ ܕܗܘܝܢ ܒܣܝܡܬ ܒܢܝ̈ܐ. ܚܝܐ ܘܡܚܝܢ ܚܝ̈ܐ. ܩܕܝܫܐ ܘܡܩܕܫܢܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܡܫܬܘܬܦܝܢ ܠܗ.
ܠܘ ܐܝܟ ܢܫܡܬܐ܆ ܕܡܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܐܬܢܦܚܬ ܘܠܐ ܩܢܘܡܐ. ܐܠܐ ܚܝܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܗܕܐ ܗܝ
ܬܠܝܬܝܘܬܐ܆ ܣܓܝܕܬܐ ܗܝ ܘܡܫܒܚܬܐ. ܘܡܝܩܪܬܐ ܘܕܚܝܠܬܐ. ܘܐܒܐ ܡܢ ܒܒܪܐ ܡܬܝܕܥ܆
ܚܠܦ ܕܒܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢܗ. ܒܪܐ ܕܝܢ ܒܐܒܐ ܡܫܬܒܚ. ܚܠܦ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܐܒܐ. ܘܡܬܓܠܐ
ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܩܕܫܝܢ. 38 ܕܣܓܝܕܬܐ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ܆ ܘܠܐ
ܡܬܦܪܫܐ ܐܘ ܠܐ ܡܬܢܟܪܝܐ܆ ܗܕܐ ܡܠܦ ܠܢ ܦܘܠܘܣ. ܒܐܓܪܬܐ ܕܬܪܬܝܢ ܕܠܘܬ ܩܘܪܢܬܝ̈ܐ.
ܐܡܪ ܗܟܢܐ. ܛܝܒܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ܆ ܘܚܘܒܗ ܕܐܠܗܐ܆ ܘܫܘܬܦܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ
ܥܡ ܟܠܟܘܢ. ܘܬܘܒ ܒܝܕ ܐܓܪܬܐ ܡܘܕܥ ܟܕ ܐܡܪ܆ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܫܪܪ ܠܢ ܥܡܟܘܢ ܒܡܫܝܚܐ
ܐܠܗܐ ܗܘ. ܕܡܫܚܢ ܘܚܬܡ ܠܢ. ܘܝܗܒ ܪܗܒܘܢܐ ܕܪܘܚܗ ܒܠܒܘܬܢ. ܘܬܘܒ ܝܬܝܪ
ܢܗܝܪܐܝܬ ܒܗ ܒܗ̇ ܐܓܪܬܐ ܟܬܒ ܗܟܢܐ. ܐܡܬܝ ܕܩܪܝܢ ܡܘܫܐ܆ ܬܚܦܝܬܐ
ܣܝܡܐ ܥܠ ܠܒܗܘܢ. ܐܡܬܝ ܕܝܢ ܕܡܬܦܢܝܢ ܠܘܬ ܡܪܝܐ܆ ܡܫܬܩܠܐ ܬܚܦܝܬܐ. ܡܪܝܐ ܕܝܢ
ܪܘܚܐ ܗܘ. ܐܝܟܐ ܕܝܢ ܕܪܘܚܗ ܕܡܪܝܐ ܬܡܢ ܚܐܪܘܬܐ. ܚܢܢ ܕܝܢ ܟܠܢ ܒܐܦܐ ܓܠܝܬܐ܆
ܠܫܘܒܚܗ ܕܡܪܝܐ ܐܝܟ ܕܒܡܚܙܝܬܐ ܚܙܝܢ ܚܢܢ. ܘܒܗ ܒܗ̇ ܨܘܪܬܐ ܡܬܚܠܦܝܢ ܚܢܢ. ܡܢ

4 ܐܠܗܐ ܐܒܐ — 6 ܕܐܠܗܐ ܡܬܩܪܝܢ auch in ℭ

λὰς αὐτοῦ>. 36 εἷς υἱός· [1] καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός, ἄνθρωπος καὶ θεός, ἑκάτερον [2] ὡς ἕν. καὶ οὐχ ἕτερον μὲν πρόσωπον ὁ θεὸς λόγος, ἕτερον δὲ ἄνθρωπος Ἰησοῦς, ἀλλ' αὐτὸς ὁ [3] προϋπάρχων υἱὸς ἑνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας [κατέστη], τέλειον καὶ ἅγιον καὶ ἀναμάρτητον ἄνθρωπον [4] συνιστὰς ἑαυτὸν καὶ οἰκονομῶν εἰς ἀνανέωσιν ἀνθρωπότητος καὶ κόσμου παντὸς σωτηρίαν. θεὸς ὁ πατήρ, [5] τέλειον ὢν πρόσωπον, τέλειον ἔχει τὸν λόγον ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς, οὐχ ὡς λόγον [6] λαλούμενον οὐδὲ καθ' υἱοθεσίαν υἱόν, ὡς ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι <, οἳ> υἱοὶ θεοῦ καλοῦνται, ἀλλὰ [7] υἱὸν φύσει θεόν.
37 τέλειον δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ θεοῦ δι' υἱοῦ χορηγούμενον [8] εἰς τοὺς υἱοθετουμένους, ζῶν καὶ ζωοποιόν, ἅγιον καὶ ἁγιαστικὸν τῶν μεταλαμβανόντων αὐτοῦ, [9] οὐχ ὡς ὑπὸ ἀνθρώπου πνοὴν ἐμπνευσθεῖσαν ἀνυπόστατον, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ζῶσαν, δι' ὅπερ [10] ἡ τριὰς προσκυνητὴ <καὶ> δοξαστὴ καὶ τιμία καὶ σεβάσμιος, πατρὸς μὲν ἐν υἱῷ νοουμένου, [11] καθότι υἱὸς ἐξ αὐτοῦ, υἱοῦ δὲ ἐν πατρὶ δοξαζομένου, καθό ἐστιν ἐκ πατρός, φανερουμένου [12] ἐν πνεύματι ἁγίῳ τοῖς ἁγιαζομένοις. 38 Ὅτι δὲ σεβάσμιός ἐστιν ἡ ἁγία τριὰς μὴ [13] χωριζομένη μηδὲ ἀλλοτριουμένη, τοῦτο διδάσκει ἡμᾶς Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ δευτέρᾳ [14] λέγων οὕτως »ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος [15] μετὰ πάντων ὑμῶν« (II Cor 13, 13). καὶ πάλιν διὰ τῆς ἐπιστολῆς δηλοῖ λέγων »ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας [16] θεὸς καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν« (II Cor 1, 21. 22). καὶ πάλιν ἔτι [17] σαφέστερον ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ γράφει οὕτως »ἡνίκα *ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα [18] ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα· ὁ δὲ κύριος [19] τὸ πνεῦμα. ὅπου δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία· ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ [20] τὴν δόξαν κυρίου *κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορ-

4 σωτήριον 16 καὶ πάλιν ἔτι : ἔτι δὲ

ܫܘܒܚܐ ܠܫܘܒܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܡܪܝܐ ܪܘܚܐ. 39 ܘܬܘܒ ܐܡܪ ܦܘܠܘܣ. ܕܢܬܒܠܥ
ܡܝܘܬܐ ܡܢ ܚܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܛܝܒ ܠܢ ܠܗܕܐ ܗܝ ܐܠܗܐ ܗܘ. ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܢ ܪܗܒܘܢܐ ܕܪܘܚܐ.
ܘܬܘܒ ܐܡܪ. ܡܚܘܝܢܢ ܢܦܫܢ ܕܝܠܢ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܣܓܝܐܬܐ.
ܒܐܘܠܨܢܐ.. ܒܐܢܢܩܐ.. ܒܚܒܘܫܝܐ. ܘܫܪܟܐ ܕܒܬܪܗ. ܘܬܘܒ ܡܝܬܐ ܠܗ ܘܐܡܪ: ܒܒܣܝܡܘܬܐ..
ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܒܚܘܒܐ ܕܠܐ ܡܣܒ ܒܐܦܐ. ܒܡܠܬܐ ܕܩܘܫܬܐ. ܒܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܐ ܐܦ
ܗܪܟܐ.. ܐܬܚܡܝ ܗܘ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܟܕ ܩܪܐ ܐܒܐ ܘܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ.
40 ܘܬܘܒ ܐܡܪ. ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܗܝܟܠܗ ܕܐܠܗܐ ܐܢܬܘܢ: ܘܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ: ܥܡܪܐ ܒܟܘܢ..
ܘܐܢ ܐܢܫ ܠܗܝܟܠܗ ܕܐܠܗܐ ܡܚܒܠ.. ܢܚܒܠܝܘܗܝ ܠܗ ܐܠܗܐ. ܘܬܘܒ.. ܐܠܐ ܐܣܬܚܝܬܘܢ. ܐܠܐ
ܐܬܩܕܫܬܘܢ. ܐܠܐ ܐܙܕܕܩܬܘܢ. ܒܫܡܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܘܒܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܬܘܒ.. ܐܘ ܠܐ
ܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ.. ܕܦܓܪܝܟܘܢ ܗܝܟܠܐ ܗܘ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܒܟܘܢ.. ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܟܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ.
ܡܣܒܪ ܐܢܐ ܓܝܪ ܐܦ ܐܢܐ.. ܕܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܝ. 41 ܘܬܘܒ.. ܐܦ ܥܠ ܒܢܝ
ܐܝܣܪܝܠ ܡܡܠܠ ܐܝܟ ܕܥܠ ܕܐܬܥܡܕܘ ܒܥܢܢܐ ܘܒܝܡܐ ܐܡܪ. ܕܟܠܗܘܢ ܚܕ ܗܘ ܡܢ ܗܘ ܫܬܝܐ
ܪܘܚܢܝܐ ܐܫܬܝܘ. ܫܬܝܢ ܗܘܘ ܓܝܪ ܡܢ ܟܐܦܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܗܝ ܕܢܩܝܦܐ ܗܘܬ ܠܗܘܢ. ܗܝ ܕܝܢ
ܟܐܦܐ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܡܫܝܚܐ. ܘܬܘܒ ܐܡܪ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܡܘܕܥ ܐܢܐ ܠܟܘܢ.. ܕܠܐ ܐܢܫ ܕܒܪܘܚܐ
ܕܐܠܗܐ ܡܡܠܠ.. ܐܡܪ ܚܪܡ ܗܘ ܝܫܘܥ.. ܘܠܐ ܐܢܫ ܡܫܟܚ ܠܡܐܡܪ ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܝܫܘܥ.. ܐܠܐ
ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܦܘܠܓܐ ܕܝܢ ܕܡܘܗܒܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܚܕ ܗܘ ܪܘܚܐ. ܘܦܘܠܓܐ
ܕܬܫܡܫܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܚܕ ܗܘ ܡܪܝܐ. ܘܦܘܠܓܐ ܕܡܥܒܕܢܘܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܗܘܝܘ ܚܕ
ܗܘ ܐܠܗܐ.. ܗܘ ܕܡܥܒܕ ܟܠ ܒܟܠ. ܠܟܠ ܐܢܫ ܕܝܢ ܡܬܝܗܒܐ ܓܠܝܢܐ ܕܪܘܚܐ ܠܡܐ ܕܝܘܬܪ.
ܠܚܕ ܓܝܪ ܒܝܕ ܪܘܚܐ ܡܬܝܗܒܐ ܡܠܬܐ ܕܚܟܡܬܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܡܠܬܐ ܕܝܕܥܬܐ. ܒܗ ܒܚܕ
ܒܗ ܒܪܘܚܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܗܝܡܢܘܬܐ. ܒܗ ܒܚܕ ܒܗ ܪܘܚܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܡܘܗܒܬܐ ܕܐܣܝܘܬܐ. ܒܗ

φούμεθα ἀπὸ [1] δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος« (II Cor 3, 15-18). 39 καὶ πάλιν λέγει Παῦλος »ἵνα καταποθῇ [2] τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς· ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, ὁ δοὺς ὑμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος« (II Cor 5, 4. 5). [3] καὶ πάλιν φησὶν »συνιστάνοντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, [4] ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις« (II Cor 6, 4) καὶ τὰ ἑξῆς. εἶτα ἐπιφέρει λέγων »ἐν χρηστότητι, [5] ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ, ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ« (II Cor 6, 6. 7). ἰδοὺ [γὰρ] καὶ [6] ἐνταῦθα ὥρισεν ὁ ἅγιος τὴν ἁγίαν τριάδα, ὀνομάσας πατέρα καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ἅγιον. 40 [7] καὶ πάλιν λέγει »οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; [8] εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός« (I Cor 3, 16. 17). καὶ πάλιν »ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλ' [9] ἡγιάσθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ [ἡμῶν]« (I Cor 6, 11). καὶ πάλιν »ἢ οὐκ [10] οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ; [11] δοκῶ γὰρ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν« (I Cor 6, 19. 7, 40). 41 καὶ πάλιν καὶ περὶ τῶν υἱῶν [12] Ἰσραὴλ διαλαλῶν ὡς βαπτισθέντων ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ φησὶν ὅτι »πάντες τὸ αὐτὸ [13] πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ [14] πέτρα ἦν ὁ Χριστός« (I Cor 10, 4). καὶ πάλιν λέγει »διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι [15] θεοῦ καλῶν λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦν καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ [16] ἐν πνεύματι ἁγίῳ. διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, καὶ διαιρέσεις [17] διακονιῶν εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς κύριος, καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν καὶ ὁ αὐτός [18] ἐστι θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν· ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. [19] ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ [20] αὐτὸ πνεῦμα, ἑτέρῳ [δὲ] πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, <ἄλλῳ χάρισμα *ἰαμάτων

6 πατέρα : θεὸν 10 τὰ σώματα 17 ὁ δὲ αὐτὸς : καὶ ὁ αὐτὸς

ܒܗ ܒܗ ܒܪܘܚܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܚܝܠܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܢܒܝܘܬܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܦܘܪܫܢܐ ܕܪ̈ܘܚܐ. 𝔊
ܠܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܓܢܣܐ ܕܠ̈ܫܢܐ. ܠܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܦܘܫܩܐ ܕܠ̈ܫܢܐ. ܟܠܗܝܢ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܡܥܒܕ܇ ܚܕ ܘܗܘ ܗܘ
ܗܘ ܪܘܚܐ. ܘܡܦܠܓ ܠܟܠ ܐܢܫ ܕܝܠܗ ܐܝܟܢܐ ܕܨܒܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܦܓܪܐ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ: ܘܗܕ̈ܡܐ
ܣܓܝ̈ܐܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܟܠܗܘܢ ܕܝܢ ܗܕ̈ܡܐ ܕܦܓܪܐ܇ ܟܕ ܣܓܝ̈ܐܐ ܐܢܘܢ ܚܕ ܦܓܪܐ ܐܝܬܘܗܝ:
ܗܟܢܐ ܘܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܒܚܕ ܪܘܚܐ ܚܢܢ ܟܠܢ ܠܚܕ ܦܓܪܐ ܐܬܥܡܕܢ ܚܢܢ. ܘܬܘܒ
ܐܡܪ. ܐܢ ܡܢ ܓܝܪ ܗܘ ܕܐܬܐ ܐܚܪܢܐ ܝܫܘܥ ܡܟܪܙ܇ ܗܘ ܕܠܐ ܐܟܪܙܢ܇ ܐܘ ܪܘܚܐ ܐܚܪܢܐ ܢܣܒܬܘܢ
ܐܝܠܝܢ ܗܘ ܕܠܐ ܢܣܒܬܘܢ: ܐܘ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܐܚܪܢܐ. ܗܘ ܕܠܐ ܩܒܠܬܘܢ܇ ܫܦܝܪ ܡܬܛܥܢܝܢ ܐܢܬܘܢ.
ܚܙܐ ܐܢܬ: ܕܠܐ ܡܬܦܪܫܐ ܐܠܗܘܬܗ ܪܘܚܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ܇ ܘܠܐ ܐܢܫ ܕܒܬܪܝܨܘܬ ܡܬܪܥܐ ܒܪܝܬܐ
ܢܣܒܪ ܒܗ. 42 ܒܐܓܪܬܐ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܥܒܪ̈ܝܐ܇ ܬܘܒ ܟܬܒ ܗܟܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܚܢܢ
ܢܥܪܘܩ܇ ܡܢ ܒܣܘܪܚܢܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܒܚܝ̈ܐ܇ ܗܘ ܕܢܣܒ ܫܘܪܝܐ ܠܡܬܡܠܠܘ ܡܢ ܡܪܢ܇
ܘܒܝܕ ܐܝܠܝܢ ܕܫܡܥܘܗܝ ܐܫܬܪܪ ܠܢ. ܟܕ ܡܣܗܕ ܥܡܗܘܢ ܐܠܗܐ. ܒܐܬ̈ܘܬܐ ܘܒܬܕܡܪ̈ܬܐ ܘܒܚܝ̈ܠܐ
ܡܫܚܠܦܐ. ܘܒܡܘܗ̈ܒܬܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܬܘܒ ܒܗ ܡܢ ܒܗ ܒܐܓܪܬܐ ܐܡܪ. ܡܛܠ ܗܢܐ
ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܝܘܡܢܐ ܐܢ ܒܩܠܗ ܬܫܡܥܘܢ܇ ܠܐ ܬܩܫܘܢ ܠܒܘܬܟܘܢ ܐܝܟ
ܕܒܡܪܡܪܬܐ܇ ܐܝܟ ܝܘܡܐ ܕܢܣܝܘܢܐ ܕܒܡܕܒܪܐ. ܗܘ ܕܢܣܝܘܢܝ ܐܒܗ̈ܬܟܘܢ܇ ܒܚܢܘܢܝ ܘܚܙܘ
ܥܒ̈ܕܝ ܐܪܒܥܝܢ ܫܢܝ̈ܢ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܬܟܪܝܬ ܒܫܪܒܬܐ ܗܝ. ܘܐܡܪܬ ܕܒܟܠ ܐܡܬܝ ܛܥܝܢ
ܒܠܒܗܘܢ܇ ܡܛܠ ܕܠܐ ܝܕܥܘ ܐܘܪܚܬܝ. ܐܝܟ ܕܝܡܝܬ ܒܪܘܓܙܝ ܐܢ ܢܥܠܘܢ ܠܢܝܚܬܐ ܕܝܠܝ. ܐܦ
ܗܪܟܐ ܢܫܡܥܘܢ ܠܦܘܠܘܣ܇ ܕܠܐ ܡܟܝܠ ܡܦܪܫ ܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܒܐ ܘܕܒܪܐ.
ܐܠܐ ܕܒܓܠܝܐܝܬ ܡܚܘܐ ܠܡܡܠܠܘܬܐ ܕܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ܇ ܕܡܢ ܦܪܨܘܦܗ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܗܟܢܐ
ܐܝܟ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܡܪ. ܐܝܟ ܕܐܬܚܘܝܬ ܒܩܠܐ܇ ܐܝܟܢ ܕܩܕܡ ܐܬܐܡܪ. 43 ܡܛܠ ܗܢܐ ܓܝܪ܇

10 ܒܡܘܪܝܐ 𝔊 14, 19—15, 4 aus Add. 14532 f. 96r und 𝔉 f. 13u: ܘܬܘܒ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܓܝܪ: ܚܕ ܐܠܗܘܬܐ
ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ ܡܫܘܕܥܐ ܘܡܫܡܠܝܐ. ܐܝܟ ܗܝ ܕܐܬܡܠܟܘ ܡܢ ܒܬܪ ܐܠܗܐ: ܐܦ ܡܬܩܪܝܢ ܒܚܕܘܬ ܡܢ ܒܬܪ
ܐܠܗܐ: ܡܬܩܢܝܢ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܝܢ ܐܝܟ ܕܝ ܕܡܘܬܗ ܠܒܢܝܢܫܐ ܡܫܒܚܬܐ ܘܡܫܬܡܠܝܐ.

ἐν τῷ [1] αὐτῷ πνεύματι,> ἄλλῳ [δὲ] ἐνέργημα δυνάμεων, ἄλλῳ δὲ προφητεία, ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων, [2] ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν. πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ [3] αὐτὸ πνεῦμα <καὶ> διαιροῦν ἰδίως ἑκάστῳ καθὼς βούλεται. καὶ καθάπερ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη [4] πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστι σῶμα, [5] οὕτως καὶ ὁ Χριστός. καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι πάντες ἡμεῖς εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν« (I Cor 12, 3-13). καὶ πάλιν [6] λέγει »εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε, [7] ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον, ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἂν εἴχεσθε« (Gal 1, 8. 9). [8] ὁρᾷς ὅτι ἀχώριστόν ἐστι τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος καὶ οὐκ ἄν τις *εὐσεβῶς φρονῶν κτίσμα [9] αὐτὸ ὑπολάβοι. 42 ἐν δὲ τῇ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῇ πάλιν γράφει οὕτως »πῶς ἡμεῖς [10] ἐκφευξόμεθα, τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι ὑπὸ τοῦ κυρίου [11] διὰ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις καὶ τέρασι καὶ [12] ποικίλαις δυνάμεσι καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς« (Hebr 2, 3. 4). καὶ πάλιν ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ φησιν »διό, [13] καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὡς [14] ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με καὶ εἶδον [15] τὰ ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔτη· διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον Ἀεὶ πλανῶνται [16] τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, διότι οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου, ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου« (Hebr 3, 7-11). [17] κἀνταῦθα ἀκουέτωσαν Παύλου μηδαμῶς χωρίζοντος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς θεότητος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, [18] ἀλλὰ σαφῶς δηλοῦντος τὴν <*ἐκ> τοῦ ἁγίου πνεύματος διαλαλιὰν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ ὑπάρχουσαν καὶ οὕτως [19] ὡς ἀπὸ θεοῦ

1 ἐνεργήματα   3 ἴδια

𝔖 ܣܒ ܗܟܢܐ ܗܘ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܬܗܝܡܢܐ ܘܡܣܬܓܕܐ܀ ܐܝܟ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢ ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ. ܟܕ ܐܦ ܒܟܠ ܕܘܟ ܡܢ ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢ ܐܝܬ ܠܢ܀ ܕܡܣܗܕܢ ܐܚܝܕܐ ܥܡ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܠܝܚܝܬܐ ܘܥܕܬܢܝܬܐ܀ ܫܠܡܬ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܥܒܘܕ ܬܕܡܪܬܐ܀

εἰρημένην, καθὼς ἀποδέδοται ἐν τοῖς προειρημένοις ῥητοῖς. 43 διὰ τοῦτο γὰρ [1] εἷς θεὸς ἡ ἁγία τριὰς πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται κατὰ τὰ ἐκ τῆς [θείας] γραφῆς [2] μαρτυρηθέντα, εἰ *καὶ τὰ μάλιστα πανταχοῦ ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν ἀναρίθμητοι διδασκαλίαι ἡμῖν ὑπάρχουσι, [3] συμμαρτυροῦσαι τῇ ἀποστολικῇ καὶ ἐκκλησιαστικῇ πίστει. <τέλος τῆς πίστεως Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ>.

Aus § 31

ܕܝܠܗ ܗܝ ܕܝܠܗ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܟܠܗ̇ ܟܠܗ̇.

1 ܐܠܗܘܬܐ ܗܟܝܠ ܐܡܪܢܐ: ܗܘ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܕܒܦܠܓܐ ܐܬܝܕܥܬ: ܡܬܦܠܓܢܐ ܒܦܪܨܘܦܐ ܐܡܪܢܐ ܘܐܠܗܘܬܐ. ܟܕ ܐܝܬ ܦܪܨܘܦܐ ܘܟܕ ܐܝܬ ܩܢܘܡܐ. ܘܐܦܠܐ ܕܠܐܪܒܥܐ ܢܗܘܐ ܕܐܡܪܢܢ: ܠܐܠܗܘܬܐ ܘܟܕ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ: ܘܟܕ ܒܪܢܫܐ ܘܟܕ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܦ ܡܫܬܘܕܝܢ ܠܐܠܗܐ ܕܗܘܐ ܡܫܡܠܝܐ: ܠܟܠܗܘܢ ܕܒܪܢܫܐ ܗܫܝܢ ܕܒܫܘܡܠܝܐ ܕܐܠܗܘܬܐ.

1 ܐܠܗܘܬܐ ܐܦ 17197, ܐܡܪ ܐܢܐ ܐܦ ܐܠܗܘܬܐ 𝔉[1.2], ܘܐܦ ܐܠܗܘܬܐ 𝔖 | ܕܒܦܠܓܐ ܦܠܓܘܬܐ 𝔉[1.2] 𝔖 17197 1/2 ܡܬܦܠܓܢܐ ܒܦܪܨܘܦܐ ܐܡܪܢܐ ܘܐܠܗܘܬܐ 𝔈 𝔉[1.2] 𝔖 14532 14610 | ܐܡܪܢܐ : ܐܡܪ ܐܢܐ 17197 2 ܠܐ : ܠܐ 𝔉[1.2], ܠܐ ܗܘܐ 𝔈 𝔖 14532 14610 | ܐܝܬ ܘܠܐ 𝔉[1.2] 𝔈 14532 14610 17197, ܐܝܬ ܗܘܐ ܘܠܐ 𝔖 | ܐܦܠܐ 17197, ܐܦܠܐ ܐܢܐ 𝔉[1.2] 𝔖 14532 | ܠܐܪܒܥܐ 𝔖 | ܢܗܘܐ : ܢܗܘܐ 17197, ܢܗܘܐ 𝔉[1.2] 14532, ܕܢܗܘܐ ܚܕ 𝔖, ܕܢܗܘܐ 14610 3 ܘܟܕ ܒܪܢܫܐ : ܘܟܕ ܒܪܐ 𝔉[1.2] 𝔖 14532 17197 | ܘܟܕ ܒܪܐ 𝔖 14532 | ܡܛܠ ܗܢܐ : ܗܘ ܡܛܠ 𝔉[1.2] 𝔖 14532, ܘܡܫܬܘܕܝܢ 17197 4 ܠܐܠܗܐ : ܠܟܠܗܘܢ 𝔖 | ܘܒܪܢܫܐ . ܡܫܡܠܝܐ 𝔉[1.2] 14532 17197 | ܫܡܝܢ am ende nach ܐܠܗܘܬܐ 𝔉[1.2] 𝔖 | ܒܫܘܡܠܝܐ : ܒܡܫܘܡܠܝܘܬܐ 𝔉[1.2]

hieran schliesst sich in

𝔖	12157	14610	12154
ܚܕ ܟܝܢ ܐܡܪܝܢ. ܕܒܪܢܫܐ ܗܘܐ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ. ܕܙܘܥܐ ܕܡܫܝܚܐ ܢܦܫܗ ܘܢܗܘܐ ܐܠܗܐ. ܟܕ ܗܘ ܕܡܘܬܐ ܕܗܘ ܕܟܣܝܐ ܐܠܗܘܬܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܐܡܪܐ. ܒܒܣܪ ܕܝܢ ܒܪܢܫܐ. ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ.	ܚܕ ܟܝܢ ܐܡܪܝܢ܀ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ ܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ܀ ܕܒܡܘܬܗ ܕܗܘ ܡܫܝܚܐ ܢܦܫܗ܀ ܘܠܐܠܗܘ ܙܒܢ ܕܡܘܬܐ܀ ܕܗܘ ܕܟܣܝܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܐܡܪܐ܀ ܒܒܣܪ ܕܝܢ ܒܪܢܫܐ ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ.	ܐܠܐ ܚܕ ܡܘܕܝܢ܀ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ. ܟܠܗ ܕܚܕ ܢܦܫ ܕܡܫܐ ܕܗܘ ܡܫܝܚܐ ⟨ܘ⟩ܢܗܘܐ ܐܠܗܝܐ.	ܚܕ ܟܝܢ ܐܡܪܝܢ܀ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘܐ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܟܠܗ ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ܀ ܐܝܟܢܐ ܕܢܣܒܗ ܕܗܘ ܡܫܝܚܐ ܢܦܫܗ ܘܢܗܘܐ ܐܠܗܝܐ܀ ܟܕ ܗܘ ܕܡܘܬܐ ܕܗܘ ܕܟܣܝܐ ܒܪܐ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܐܠܗܐ܀ ܒܒܣܪ ܕܝܢ ܒܪܢܫܐ ܡܪܢ ܕܝܠܗ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ.

𝔊 ܐܓܪܬܐ ܕܚܡܫ ܕܩܕܝܫܐ ܝܘܠܝܘܣ ܐܦܝܣܩܦܐ ܕܪܗܘܡܐ. ܡܛܠ ܚܕܝܘܬܐ ܕܒܡܫܝܚܐ
ܘܦܓܪܐ ܡܩܪܒܐ ܚܕ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܀

ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܒܪܫܝܬ ܝܠܝܕܘܬܐ ܡܫܬܘܕܝܐ. ܐܦ ܐܝܟ ܦܓܪܐ ܕܐܬܢܦܫ ܝܕܥܬܢܐܝܬ ܡܪܝܐ. ܐܦ ܒܗܕܐ ܡܫܚܠܦ ܡܢ ܟܠ ܦܓܪ. ܠܐ ܓܝܪ ܟܠ ܐܬܒܛܢ ܒܡܪܒܥܐ ܣܛܪ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܡܚܝܕ ܠܘܬܗ ܗܕܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܠܐܟܐ. ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܬܐܬܐ ܥܠܝܟܝ. ܘܚܝܠܐ ܕܡܪܝܡܐ ܢܛܠܠ ܥܠܝܟܝ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܘܗܘ ܕܡܬܝܠܕ. ܩܕܝܫܐ ܢܬܩܪܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܡܚܬܬܐ ܫܡܝܢܝܬܐ. ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܡܘܠܕܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܐܡܝܪܐ ܓܝܪ ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܘܗܘܐ ܬܚܝܬ ܢܡܘܣܐ. ܐܠܐ ܘܗܘ ܕܠܐ ܐܢܫ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. 2 ܘܠܝܬ ܕܢܐܡܪ ܡܢܗ ܘܠܗ ܒܪܝܬܐ ܠܦܓܪܐ. ܠܐ ܡܬܦܪܫܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܣ. ܡܢ ܗܘ ܕܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܐܬܬܘܣܦ ܕܗܘ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܘܩܪܝܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܠܚܕܝܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܢܩܦ. ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪ ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܬ. ܐܦ ܡܢ ܫܠܝܚܐ ܡܬܐܡܪ. ܐܕܡ ܐܚܪܝܐ ܠܪܘܚܐ ܡܚܝܢܝܬܐ. 3 ܘܙܕܩ ܠܢ ܕܝܢ. ܕܐܝܟ ܡܐ ܕܝܗܒܝܢ ܡܫܒܚܘܬܐ ܠܦܓܪܐ ܡܫܒܚܝܢ ܚܢܢ ܡܢ ܒܬܪ ܚܘܝܕܐ ܐܠܗܝܐ. ܘܡܢ ܚܕܝܘܬܐ ܕܥܡ ܐܠܗܐ.

𝔅 ܬܘܒ ܕܝܠܗ ܕܩܕܝܫܐ ܝܘܠܝܘܣ ܡܠܦܢܐ ܕܐܡܪ ܥܠܘܗܝ ܡܛܠ ܚܕܝܘܬܐ ܕܒܡܫܝܚܐ ܗܘܝܘ ܕܝܢ
ܕܦܓܪܐ ܥܡ ܐܠܗܘܬܗ ܕܡܠܬܐ ܀

ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܟܪܣܐ ܝܠܝܕܬܐ ܡܫܬܘܕܝܐ. ܒܗܝ ܕܦܓܪܐ ܗܘ ܡܪܝܐ ܘܒܗ ܗܕܐ ܕܦܓܪܐ ܡܫܚܠܦ ܫܪܝܪܐܝܬ ܡܢ ܟܠ ܦܓܪܝܢ ܒܦܓܪ ܘܒܗ ܒܡܪܒܥܐ ܐܬܒܛܢ. ܣܛܪ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܠܐ ܕܡܚܝܕ ܠܗ ܠܘܬܗ ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܡܠܐܟܐ. ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܬܐܬܐ ܥܠܝܟܝ ܘܚܝܠܗ ܕܡܪܝܡܐ ܢܛܠܠ ܥܠܝܟܝ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘ ܕܡܬܝܠܕ ܩܕܝܫܐ ܢܬܩܪܐ ܘܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܡܚܬܬܐ. ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܡܘܠܕܐ ܕܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܐܡܝܪܐ ܓܝܪ. ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܘܐܬܝܠܕ ܬܚܝܬ ܢܡܘܣܐ. ܘܗܘ ܕܠܐ ܐܢܫ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ 2 ܘܠܝܬ ܠܡܐܡܪ ܐܝܟܢܐ ܕܒܪܝܬܐ ܗܘ ܦܓܪܐ ܡܛܠ ܕܦܪܝܫܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܐ ܒܫܘܬܦܐ ܕܗܘ ܠܐ ܒܪܝܐ ܘܒܫܡܗ ܕܐܠܗܐ ܐܬܬܘܣܦ. ܡܛܠ ܕܒܚܕܝܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܢܩܦ. ܐܝܟ ܕܐܡܝܪܐ ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܬ: ܘܡܢ ܦܘܠܘܣ ܕܒܪܢܫܐ ܕܐܚܪܝܐ ܪܘܚܐ ܡܚܝܢܐ 3 ܘܙܕܩ ܠܢ ܕܝܢ ܕܐܝܟܢܐ ܕܢܫܒܚ ܡܫܒܚܝܢ ܠܦܓܪܐ ܡܢ ܒܬܪ ܚܘܝܕܐ ܘܡܢ ܚܕܝܘܬܐ ܕܥܡ ܐܠܗܐ. ܗܟܢܐ ܘܗܟܝܠ ܠܐ ܡܫܒܚܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܕܡܢ ܦܓܪܐ ܠܐ ܢܬܦܪܫ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܟܝܠ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ

<ΠΕΜΠΤΗ ΕΠΙΣΤΟΛΗ> ΤΟΥ *ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΙΟΥΛΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΡΩΜΗΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΕΝΟΤΗΤΟΣ [2]<ΚΑΙ> ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ <ΤΟΥ ΕΝΩΘΕΝΤΟΣ> ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΘΕΟΤΗΤΑ <ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΛΟΓΟΥ>.

[3]Ἅγιον ἐξ ἀρχῆς γέννημα καλῶς ὁμολογεῖται καὶ κατὰ τὸ σῶμα <τὸ ψυχωθὲν νοερῶς> ὁ κύριος, [4]καὶ κατὰ τοῦτο διαλλάττει παντὸς σώματος· οὐδὲ γὰρ ὅλως ἐν μήτρᾳ συνελήφθη χωρὶς θεότητος, [5]ἀλλ' ἡνωμένος πρὸς ταύτην, ὡς ὁ ἄγγελός φησιν »πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου [6]ἐπισκιάσει σοι· δι' ὃ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ« (Lc 1,35), καὶ ἦν [7]οὐρανία κάθοδος, οὐ μόνον γέννησις ἡ ἐκ γυναικός. εἴρηται γὰρ οὐ μόνον τὸ »γενόμενον ἐκ [8]γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον« (Gal 4,4), ἀλλὰ καὶ <τὸ> »οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, [9]ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου« (Joh 3,13). 2 καὶ οὐκ ἔστιν ἰδίως κτίσμα τὸ σῶμα εἰπεῖν, ἀχώριστον γὰρ [10]ἐκείνου πάντως οὗ σῶμά ἐστιν, ἀλλὰ τῆς τοῦ ἀκτίστου κεκοινώνηκεν ἐπωνυμίας [11]καὶ τῆς τοῦ θεοῦ κλήσεως, ὅτι πρὸς ἑνότητα θεῷ συνῆπται, καθὰ λέγεται ὅτι »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« (Joh 1,14) [12]καὶ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ <λέγεται>· »ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν« (I Cor 15,45). 3 δεῖ δὲ ἡμᾶς, ὥσπερ [13]τὰ ἔνδοξα τῷ σώματι

9 γὰρ : ὃν

𝔊 ܗܟܢ ܘܐܦ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܡܫܒܚܢ ܡܢ ܦܓܪܐ ܠܐ ܢܟܦܘܪ. ܗܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܝܢ. ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ. ܘܗܘ ܕܐܬܓܒܠ ܡܢ ܟܪܣܐ ܥܒܕܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܢܒܝܐ. ܗܘ ܕܫܡܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܢܬܩܪܐ ܘܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܗܘ ܕܥܡ ܐܒܪܗܡ ܡܬܡܢܐ ܣܓܝܐܬܐ ܫܪܒܬܐ. ܕܒܬܪܗܝܢ ܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ. 4 ܐܢܫܐܝܬ ܕܝܢ ܘܠܡܐܡܪ ܘܠܡܫܡܥ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܟܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܬܩܪܐ. ܠܐ ܐܢܫ ܢܟܦܘܪ ܠܐܘܣܝܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܗܝ ܕܒܫܡܐ ܥܡ ܦܓܪܐ ܡܬܚܘܝܐ. ܘܐܡܬܝ ܕܥܒܕܐ ܐܝܟ ܦܓܪܐ ܡܫܬܡܗ. ܠܐ ܐܢܫ ܢܟܦܘܪ ܟܝܢܐ ܡܪܝܐ. ܕܒܫܡܐ ܕܥܒܕܘܬܐ ܥܡ ܦܓܪܐ ܡܬܚܘܝܐ. ܘܬܘܒ ܐܡܬܝ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܫܡܝܢܐ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܡܬܟܪܙ. ܠܐ ܐܢܫ ܢܟܦܘܪ ܠܚܘܒܪܐ ܕܦܓܪܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܪܥܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܘܬܐ. ܠܐ ܡܬܦܠܓ ܓܝܪ ܘܠܐ ܒܨܒܘܬܐ ܘܠܐ ܒܫܡܐ. ܐܡܬܝ ܕܥܒܕܐ ܡܪܝܐ ܡܬܩܪܐ ܘܐܡܬܝ ܕܓܒܝܠܐ ܗܘ ܠܐ ܒܪܝܐ ܡܫܬܡܗ. ܒܢܩܝܦܘܬܐ ܕܠܘܬ ܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ. ܘܕܠܘܬ ܦܓܪܐ ܕܡܬܩܪܐ. 5 ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܗܕܐ. ܕܗܘܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܒܪܝܐ. ܒܚܝܕܝܘܬܐ

2 ܐܠܡܢܝ 𝔊, corr. Lagarde   4 ܘܐܡܪ 𝔊, corr. Lagarde

17,10—18,5 𝔉 f. 142r ܝܘܠܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܗܘ ܕܥܠ ܚܝܕܝܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܟܘ ܕܝܢ ܕܦܓܪܐ ܥܡ ܐܠܗܘܬܐ ܕܡܟܐ...... : 5 ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܗܕܐ. ܕܗܘ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܒܪܝܐ. ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܗܘܐ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܒܪܝܐ ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܗܘܐ [ܠܐ getilgt] ܒܪܝܐ. ܟܕ ܒܟܠ ܚܕ ܡܢ ܬܪܝܗܘܢ ܩܢܘܡܐ ܡܫܬܡܗ. ܘܡܬܚܝܕܘܬܐ ܡܫܬܡܗܐ ܘܗܘܐ ܡܠܬܐ ܥܡ ܦܓܪܐ ܒܠܚܘܕ ܣܒܪܬܐ. ܗܝ ܕܒܬܪ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܬܪܝܢ ܩܢܘܡܐ ܠܐ ܡܫܬܡܠܝܐ ܗܘܬ. ܐܝܟ ܒܟܠ ܡܫܬܡܠܝܢ. ܘܒܚܕ ܗܢܐ ܡܬܚܝܕܝܢ ܡܠܬܐ ܕܐܦ ܒܫܡܐ ܒܗܘ ܡܬܡܪܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܒܩܢܘܡܐ ܗܝ ܢܦܫܐ ܘܢܦܫܐ ܒܗܘ ܡܬܚܝܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܬܦܠܓ ܦܓܪܐ. ܐܦ ܡܢ ܐܪܝܐ ܐܠܗܘܬܐ ܡܢ ܢܦܫܐ܀

17,10—18,2 𝔉 f. 167r ܗܢܘ. ܡܢܐ ܐܡܪ ܒܡܐܡܪܐ ܕܢܦܩ ܒܬܘܒܐ ܕܥܠ ܚܝܕܝܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ܀ ܗܟܘ ܕܝܢ ܕܦܓܪܐ ܥܡ ܐܠܗܘܬܐ ܕܡܟܐ. ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܗܘ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܒܪܝܐ ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܗܘ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܗܘ ܒܪܝܐ. ܟܕ ܒܟܠ ܚܕ ܡܢ ܬܪܝܗܘܢ ܫܡܐ ܐܬܐܡܪ. ܟܕ ܗܘ ܗܘ ܡܫܬܡܗ ܡܬܚܝܕܘܬܐ ܡܫܬܡܗܐ ܥܡ ܦܓܪܐ. ܒܗ ܒܗܝ ܣܒܪܬܐ ܐܠܗܝܬܐ:

𝔅 ܐܢܬܬܐ. ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܫܠܝܚܐ. ܘܗܘ ܕܐܬܓܒܠ ܒܡܪܒܥܐ ܥܒܕܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܢܒܝܐ ܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܡܫܬܡܗ ܘܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܡܬܡܢܐ ܥܡ ܐܒܪܗܡ ܘܥܡ ܟܠܗܝܢ ܕܪܐ ܣܓܝܐܐ ܕܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܐܒܪܗܡ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܐܠܗܘܬܐ 4 ܐܦ ܗܟܢ ܕܐܢܫܐܝܬ ܘܐܡܪ ܘܢܫܬܡܥ ܕܟܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܬܐܡܪ ܟܕ ܠܐ ܢܟܦܘܪ ܐܢܫ ܠܐܘܣܝܐ ܐܠܗܝܬܐ ܐܝܕܐ ܕܡܬܚܘܝܐ ܒܫܡܐ ܥܡ ܦܓܪܐ ܘܟܕ ܥܒܕܐ ܕܥܡ ܦܓܪܐ ܡܫܬܡܗ ܠܐ ܐܢܫ ܢܟܦܘܪ ܒܟܝܢܐ ܡܪܝܐ. ܕܒܫܡܐ ܕܥܒܕܘܬܐ ܕܥܡ ܦܓܪܐ ܡܬܚܘܝܐ. ܘܐܡܬܝ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܡܬܟܪܙ ܘܒܪܢܫܐ ܫܡܝܢܐ ܠܐ ܐܢܫ ܢܟܦܘܪ ܠܚܘܒܪܗ ܕܦܓܪܐ. ܒܟܘܪܟܗ ܕܠܘܬ ܐܠܗܘܬܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܬܦܠܓ ܘܠܐ ܒܨܒܘ ܘܠܐ ܒܫܡܐ ܐܡܬܝ ܕܥܒܕܐ ܗܘ ܡܪܝܐ ܡܬܩܪܐ ܘܓܒܝܠܐ ܡܫܬܡܗ. ܗܘ ܠܐ ܒܪܝܐ ܒܢܩܝܦܘܬܐ ܕܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ. ܘܠܘܬ ܦܓܪܐ ܒܢܩܝܦܘܬܗ ܕܦܓܪܐ. 5 ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܗܝ ܗܘ ܡܢ ܕܐܠܗܘܬܐ

προσάπτομεν ἐκ τῆς θείας συλλήψεως καὶ τῆς πρὸς θεὸν ἑνότητος, [1] οὕτω καὶ τὰ ἄδοξα [τὰ] ἀπὸ τοῦ σώματος μὴ ἀρνεῖσθαι, ἅπερ ἐστὶ τὸ »γενέσθαι ἐκ γυναικός« (Gal 4, 4) [2] κατὰ τὸν ἀπόστολον καὶ τὸ »πλασθῆναι ἐκ κοιλίας δοῦλον *θεῷ« (Js 49, 5) κατὰ τὸν προφήτην, τὸ ὅλως [3] ἄνθρωπον ὀνομάζεσθαι καὶ υἱὸν ἀνθρώπου, τὸ ἀριθμεῖσθαι μετὰ Ἀβραὰμ πολλὰς γενεὰς μεθ' ἃς γέγονεν [4] ἄνθρωπος. 4 ἀνθρωπίνως μέντοι καὶ λέγειν καὶ ἀκούειν χρή, ὥσπερ, ὅτε ὅλον ἄνθρωπος καλεῖται, [5] μή τις ἀρνήσηται τὴν θείαν οὐσίαν, τὴν τῷ ὀνόματι μετὰ τοῦ σώματος δηλουμένην, καὶ ὅτε δοῦλος κατὰ [6] τὸ σῶμα ὀνομάζεται, μή τις ἀρνήσηται τὴν κυριευτικὴν φύσιν, δουλείας ὀνόματι μετὰ τοῦ σώματος δηλουμένην, [7] καὶ πάλιν, ὅτε καταβεβηκὼς ἐξ οὐρανοῦ κηρύσσεται ἄνθρωπος ἐπουράνιος (Joh 3, 13. I Cor 15, 48), μή τις ἀρνήσηται τὴν τοῦ σώματος [8] ἀπὸ γῆς πρὸς θεότητα συμπλοκήν. οὐ διατέμνεται [μὲν] γὰρ οὐδὲ πράγματι οὐδὲ ὀνόματι, ὅτε δοῦλος [9] ὁ κύριος καλεῖται καὶ ὅτε πλαστὸς ὁ ἄκτιστος ὀνομάζεται τῇ συναφείᾳ τῇ πρὸς τὴν τοῦ δούλου μορφὴν [10] καὶ πρὸς τὸ

𝔊 ܘܠܐ ܒܪܝܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܐ ܒܪܝܐ ܒܚܘܠܛܢܐ ܕܒܪܝܐ. ܡܢ ܟܝܢܐ ܚܕ ܡܢ ܬܪܬܝܗܘܢ ܦܢܝܬܐ ܐܬܩܝܡ. ܡܢ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܡܢܬܢܝܬܐ ܘܡܠܬܐ ܫܡܠܝ ܒܟܠܗ. ܥܡ ܓܡܝܪܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܗܝ ܕܐܦ ܒܓܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܓܘܢܝܐ ܕܡܢ ܬܪܬܝܢ ܦܢܝܬܐ ܠܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܗܘܝܐ. ܕܟܝܢܐ ܚܕ ܡܫܡܠܝܢ. ܘܒܫܡ ܚܕ ܡܬܝܕܥܝܢ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܒܣܪܐ ܟܠܗ ܡܬܩܪܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܬܬܪܝܡܐ ܒܗܢܐ ܢܦܫܐ. ܘܢܦܫܐ ܟܠܗ ܡܬܟܢܝܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܬܬܪܝܡ ܦܓܪܐ. ܐܦܢ ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܐܝܬܘܗܝ ܣܛܪ ܡܢ ܢܦܫܐ. 6 ܐܠܗܐ ܗܘ ܗܟܝܠ ܗܘ ܕܐܬܒܪܢܫ ܡܪܝܐ. ܘܩܕܡ ܡܢ ܡܘܠܕܐ. ܐܦ ܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܡܪܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܦ ܡܬܕܡܐ ܐܝܟ ܥܒܕܐ. ܪܘܚܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܦ ܒܒܣܪܐ ܐܝܟ ܚܝܕܝܘܬܐ ܕܒܣܪܐ ܡܬܩܒܠ. ܠܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ. ܐܦ ܒܪܢܫܐ ܡܟܪܙ ܡܢ ܗܘܝܘ ܡܬܟܪܙ. ܘܟܠܗ ܕܢܐܡܪ ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܕܡܬܕܡܐ ܒܦܓܪܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܐܠܗܐ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܕܒܥܘܛܦܐ ܒܪܝܐ ܡܬܓܠܐ. ܕܣܪܩ ܢܦܫܗ ܐܝܟ ܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ. ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܕܝܢ ܡܩܘܐ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܘܠܐ ܡܬܒܨܪܢܐ. ܐܝܟ ܐܘܣܝܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܘܠܐ ܓܝܪ ܚܕ ܦܘܪܫܢܐ ܒܟܠ ܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ. ܘܠܐ ܡܬܒܨܪ ܘܠܐ ܬܒܪ.

18,11—19,6 Zacharias Rhetor hist. eccl. IV 12 (aus dem briefe des Timotheos Ailuros über Isaias und Theophilos bei Land Anecd. Syr. III 152,3—15 ܕܡܠܟܘ ܕܪܘܗܛܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܦܘܪܫܢܐ ܐܝܬ ܒܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܡܪ ܘܠܐ ܡܬܒ. 7 ܘܐܡܪܘ ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ: ܘܠܐ ܕܦܓܪܐ ܘܡܫܘܠܡ ܦܓܪܐ. ܦܘܪܫܢܐ ܓܝܪ ܒܟܠ ܒܟܠܗ ܐܬܐܡܪ. ܡܛܠ ܕܒܟܠܗ ܚܕ. ܗܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܒܟܠ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܒܟܠܗ. ܘܟܠ ܐܠܗܘܬܗ ܕܒܟܠ ܙܒܢ ܡܫܬܟܚܐ ܗܘ ܐܘܟܝܬ: ܕܟܠܗ ܙܒܢ ܗܘܐ. ܘܠܐ ܒܟܠ ܫܘܠܡ ܟܠ ܒܟܠܗ ܐܬܐܡܪ. 8 ܗܘܝܘ ܒܪ ܐܠܗܐ. ܒܪ ܟܝܢܐ ܗܘ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦ ܕܐܠܗܐ.

𝔅 ܒܪܝܐ. ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܠܐ ܒܪܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܒܪܝܐ ܒܚܘܠܛܢܐ ܕܒܪܝܐ ܡܢ ܟܝܢܐ ܚܕ ܡܢ ܬܪܬܝܗܘܢ ܦܢܝܬܐ ܐܬܩܝܡ ܘܗܘܐ ܡܢܬܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܫܡܠܝ ܒܟܠܗ ܥܡ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܗܝ ܕܐܦ ܥܠ ܒܪܢܫܐ ܓܘܢܝܐ ܕܡܢ ܬܪܬܝܢ ܦܢܝܢ ܠܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܗܘܐ ܘܟܝܢܐ ܚܕ ܡܫܡܠܝܢ ܘܒܫܡ ܚܕ ܡܬܝܕܥܝܢ ܡܛܠ ܕܐܦ ܒܣܪܐ ܟܠܗ ܡܬܩܪܐ ܟܕ ܠܐ ܡܬܬܪܝܡܐ ܒܗܢܐ ܢܦܫܐ ܘܗܝ ܢܦܫܐ. ܘܢܦܫܐ ܡܬܟܢܝܐ ܟܠܗ ܟܕ ܠܐ ܡܬܬܪܝܡ ܦܓܪܐ ܐܦ ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܐܝܬܘܗܝ ܣܛܪ ܢܦܫܐ 6 ܐܠܗܐ ܗܟܝܠ ܗܘ ܕܐܬܒܪܢܫ ܡܪܝܐ ܗܘ. ܘܩܕܝܡ ܗܘܐ ܡܢ ܡܘܠܕܐ ܐܢܫܝܐ. ܐܦ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܘܡܪܝܐ ܗܘ ܘܐܦ ܐܬܕܡܝ ܒܥܒܕܐ. ܘܪܘܚܐ ܗܘ ܐܦ ܒܒܣܪܐ ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܒܣܪܐ ܗܘܐ ܘܐܬܝܗܒ ܒܟܠܗܘܢ ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܟܣܝܐ. ܠܗ ܟܕ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܟܪܙ ܗܘܐ ܘܕܡܫܡܠܝܬܐ ܐܡܪ ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܒܦܓܪܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܐܬܕܡܝ ܐܠܗܐ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܒܥܘܛܦܐ ܒܪܝܐ. ܡܬܓܠܐ ܕܣܪܩ ܢܦܫܗ. ܒܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܘܠܐ ܡܬܒܨܪܢܐ ܒܐܘܣܝܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܘܠܐ ܓܝܪ ܚܕ ܦܘܪܫܢܐ ܐܝܬ ܕܝܢ

4 ܡܬܬܪܝܡܬܐ (so!) 𝔅[1]

πλασσόμενον σῶμα. 5 ὁμολογεῖται δὲ ἐν αὐτῷ τὸ μὲν εἶναι κτιστὸν ἐν ἑνότητι [1] τοῦ ἀκτίστου, τὸ δὲ ἄκτιστον ἐν συγκράσει τοῦ κτιστοῦ, φύσεως μιᾶς ἐξ ἑκατέρου μέρους συνισταμένης, [2] μερικὴν ἐνέργειαν καὶ τοῦ λόγου συντελέσαντος εἰς τὸ ὅλον, μετὰ τῆς θεϊκῆς τελειότητος, ὅπερ <καὶ> ἐπὶ [3] τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν γίνεται, φύσιν μίαν πληρούντων καὶ ἑνὶ ὀνόματι [4] δηλουμένων, ἐπεὶ καὶ σὰρξ τὸ ὅλον καλεῖται, μὴ περιαιρουμένης ἐν τούτῳ τῆς ψυχῆς, καὶ ψυχὴ τὸ ὅλον [5] προσαγορεύεται, οὐ περιαιρουμένου τοῦ σώματος, εἰ καὶ ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὴν ψυχήν. 6 ὁ θεὸς [6] οὖν ὁ ἐνανθρωπήσας ὁ κύριος καὶ προϋπάρχων τῆς γεννήσεως, εἰ καὶ γεγέννηται ἀπὸ γυναικός, κύριος ὤν, εἰ καὶ [7] μεμόρφωται κατὰ τοὺς δούλους, πνεῦμα ὤν, εἰ καὶ σὰρξ κατὰ τὴν ἕνωσιν τῆς σαρκὸς ἀποδέδεικται, οὐκ ἄνθρωπος [8] ὢν κατὰ τὸν ἀπόστολον, εἰ καὶ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ κηρύσσεται, καὶ (τὸ ὅλον εἰπεῖν) [9] ἀόρατος θεὸς ὁρατῷ σώματι μεταμορφούμενος, ἄκτιστος θεὸς κτιστῇ περιβολῇ φανερούμενος, κενώσας [10] μὲν ἑαυτὸν κατὰ τὴν μόρφωσιν <δούλου> (Phil 2,7) ἀκένωτος δὲ <μένει> καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνελάττωτος [11] κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν. οὐδεμία γάρ,

𝔖 7 ܘܡܐ ܕܐܡܪ ܕܫܒܚܝܢܝ. ܡܢ ܦܓܪܐ ܗܘ ܒܪܬ ܩܠܐ ܘܩܪܝܒ ܦܓܪܐ ܫܘܒܚܐ. ܘܥܠ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪ. ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ. ܘܬܘܒ ܟܕ ܡܝܬܐ ܒܫܘܒܚܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܝ ܠܟ ܠܘܬܟ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܐܝܬܘܗܝ ܥܠܡܐ. ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܟܠ ܥܕܢ ܡܫܒܚܐ ܡܘܕܥ. ܐܦ ܠܐܠܗܘܬܐ ܡܕܝܢ ܘܟܕܘ ܕܝܠܗ ܗܝ. ܘܗܝ ܫܘܬܦܐܝܬ ܥܠ ܡܪܟܒܐ ܐܬܐܡܪܬ. 8 ܗܟܢܐ ܐܦ ܠܐܠܗܐ ܒܪ ܟܝܢܐ. ܐܝܟ ܪܘܚܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܟܕ ܡܫܬܩܠܐ. ܥܡ ܫܡܐ ܘܒܣܪܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܡܠܬܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ ܡܚܝܕ. ܘܬܘܒ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܒܪ ܟܝܢܐ. ܟܕ ܡܫܬܩܠܐ ܘܠܐܠܗܘܬܐ

ܘܡܛܠ ܕܐܦ ܦܓܪܐ ܒܟܝܢܗ ܐܢܫܝ ܗܘ: ܫܘܬܦܐܝܬ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ ܒܫܡܐ. ܘܬܘܒ ܐܦ ܐܠܗܘܬܗ ܒܫܡܐ. ܡܫܬܡܠܠܐ ܥܠ ܕܐܬܚܝܕܬ ܠܒܢܝ. ܘܠܐ ܐܫܬܢܝܬ ܒܟܝܢܐ ܕܦܓܪܐ ܠܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܘܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܫܡܐ ܕܟܝܢܐ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܫܬܢܝܬ: ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܢܫܐ. ܘܒܫܡܗܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܀

ܕܝܘܠܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܡܫܝܚܘܬܐ. ܠܗ ܓܝܪ ܐܦ ܠܐ ܡܢ 18, 11—19, 6 𝔖 f. 5ᵘ ܫܘܚܠܦܐ ܠܘܬ ܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ ܘܠܐ ܒܨܪ ܘܠܐ ܝܬܪ. 7 ܘܗܝ ܕܐܡܪ ܕܫܒܚܝܢܝ. ܡܢ ܦܓܪܐ ܗܘ ܩܠܐ. ܘܥܠ ܦܓܪܐ ܠܫܘܒܚܐ ܕܥܠ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪ ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ. ܘܬܘܒ ܡܝܬܐ. ܒܫܘܒܚܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܝ ܠܘܬܟ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܥܠܡܐ. ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ ܕܟܠ ܥܕܢ ܡܫܒܚܐ ܡܘܕܥ. ܘܐܦ ܐܫܬܡܥܬ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܝܠܗ ܗܝ. ܟܠܡܬ ܫܘܬܦܐܝܬ ܥܠ ܟܠܗ ܐܬܐܡܪܬ. 8 ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܒܪܘܚܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܟܕ ܡܫܬܩܠ ܥܡ ܫܡܐ ܐܦ ܒܣܪܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܐܠܗܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܬܘܒ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܗܘ. ܟܕ ܡܫܬܩܠܐ ܐܠܗܘܬܐ ܥܡ ܦܓܪܐ. ܡܛܠ ܕܚܕ ܗܘ ܘܐܠܗܘܬܐ ܒܪ ܟܝܢ ܐܢܫܝܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܒܝ ܫܘܬܦܘܬܐ ܟܝܢܐ ܕܦܓܪܐ. ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܒܪ ܟܝܢܐ. ܘܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܫܡܐ ܕܒܪ ܟܝܢܐ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܘܐܦ ܠܐ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܫܬܢܝ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܢܫܝܐ. ܘܒܫܡܗܘܬܐ ܕܒܣܪܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܀ (Lagarde An. Syr. 73, 16–28)

ܐܦ ܝܘܠܝܘܣ ܕܗܘܐ ܒܪܘܡܐ ܕܒܝܬܐ ܕܪܗܘܡܐ ܘܟܘܠܗ ܒܪܘܡܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܡܫܡܫܐ ܕܐܦܣܩܘܦܘ 18, 11—19, 6 W f. 31ʳ ܡܫܡܠܠ ܗܘܐ ܕܫܡܥܢ ܠܟܠܗܝܢ: ܟܕ ܒܡܐܡܪܐ ܕܟܬܒ ܠܟܠܗܘܢ ܡܛܠ ܚܝܕܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܘܘ ܕܝܢ ܕܦܓܪܗ ܕܝܢ ܐܠܗܘܬܗ. 7 ܘܐܡܬܝ ܕܐܡܪ ܕܫܒܚܝܢܝ ܡܢ ܦܓܪܐ ܐܡܝܪܐ ܒܪܬ ܩܠܐ. ܘܩܪܝܒ ܦܓܪܐ ܗܘ ܫܘܒܚܐ. ܟܕ ܥܠ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪܐ. ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ. ܘܬܘܒ ܟܕ ܡܝܬܐ ܕܒܬܪܗ ܫܘܒܚܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܝ ܠܘܬܟ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܥܠܡܐ ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ ܗܘ ܕܐܝܬܝܗ ܡܫܒܚܬܐ ܡܘܕܥ. ܘܐܦ ܐܫܬܡܥܬ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܝܠܗ ܗܘܬ ܐܠܐ ܫܘܬܦܐܝܬ ܥܠ ܡܪܟܒܐ ܐܬܐܡܪܬ. 8 ܘܗܟܢܐ ܘܐܠܗܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܒܪܘܚܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܟܕ ܡܫܬܩܠܐ ܒܗ ܒܫܡܐ ܐܦ ܒܣܪܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܐܠܗܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܘܬܘܒ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܟܕ ܡܫܬܩܠܐ ܘܐܦ ܠܐܠܗܘܬܐ ܥܡ ܦܓܪܐ. ܡܛܠ ܕܚܕ ܥܡ ܟܝܢܐ ܐܢܫܝܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦ ܟܝܢܗ ܕܦܓܪܐ ܒܫܘܬܦܘܬܗ ܕܥܡ ܗܘ ܐܠܗܘܬܗ ܒܪ ܟܝܢܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܫܡܐ ܕܒܪ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܐ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܫܬܚܠܦ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܢܫܝܐ ܘܒܫܡܗܘܬܐ ܕܒܣܪܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܀ (Moesinger Mon. Syr. II p. 4 no. 5)

𝔅 ܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ ܘܠܐ ܒܨܪ ܘܠܐ ܝܬܪ. 7 ܘܗܝ ܕܐܡܪ ܕܫܒܚܝܢܝ. ܡܢ ܦܓܪܐ ܗܘ ܩܠܐ ܘܥܠ ܦܓܪܐ ܠܫܘܒܚܐ ܘܥܠ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪ ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܘܬܘܒ ܡܝܬܐ ܒܫܘܒܚܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܝ ܠܘܬܟ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܥܠܡܐ ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܡܫܒܚܬܐ. ܡܘܕܥ ܘܐܦ ܐܫܬܡܥܬ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܝܠܗ ܗܝ. ܟܠܡܬ ܫܘܬܦܐܝܬ ܥܠ ܟܠܗ ܐܬܐܡܪܬ 8 ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܒܪܘܚ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܟܕ ܡܫܬܩܠܐ ܥܡ ܫܡܐ ܐܦ ܒܣܪܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܠܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ ܘܬܘܒ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܒܪ ܟܝܢܐ ܗܘ. ܟܕ ܡܫܬܩܠܐ ܐܠܗܘܬܐ

6 ܟܝܢܐ doppelt 𝔅¹

ἀλλοίωσις περὶ τὴν θείαν φύσιν οὐδὲ ἐλαττοῦται οὐδὲ αὐξάνεται. 7 [1]καὶ ὅτε λέγει ὅτι »δόξασόν με« ἀπὸ σώματος ἡ φωνὴ καὶ περὶ σῶμα ὁ δοξασμὸς ἐπὶ τοῦ ὅλου [2]λεγόμενος, διότι τὸ ὅλον ἐστὶν ἕν. καὶ πάλιν ἐπάγων »<τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον> [3]παρὰ σοί πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι« (Joh 17, 5), τὴν ἔνδοξον ἀεὶ θεότητα δηλοῖ, εἰ καὶ [4]ἰδίως θεότητι προσήκει τοῦτο, καίτοι κοινῶς ἐπὶ τοῦ *συγκράτου ῥηθέν. 8 οὕτως καὶ [5]θεῷ ὁμοούσιος κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἀόρατον, συμπεριλαμβανομένης τῷ ὀνόματι καὶ τῆς σαρκός, ὅτι [6]πρὸς τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ λόγον ἥνωται, καὶ πάλιν ἀνθρώποις ὁμοούσιος, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς θεό-

3 παρὰ σοί hinter εἶναι 4 συγκράτου : ὅλου

ܥܡ ܦܓܪܐ. ܡܛܠ ܕܠܘܬ ܗܘ ܒܪ ܟܝܢܢ ܐܬܚܝܕ. ܠܘ ܐܝܟ ܡܐ ܕܡܫܬܚܠܦ ܟܝܢܐ ܕܦܓܪܐ. 𝔊
ܒܚܝܕܘܬܐ ܕܠܘܬ ܗܘ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܫܡܐ ܕܒܪ ܟܝܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܐ ܟܝܢܐ
ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܬܒܨܪ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܢܫܝܐ. ܘܒܫܘܡܗܐ ܕܒܣܪܐ ܒܪ ܟܝܢܐ. 9 ܐܦ
ܦܘܠܘܣ ܓܝܪ ܟܕ ܐܡܪ ܕܗܘܐ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ ܒܒܣܪ.· ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܐܡܪ ܡܩܒܠ ܗܘܐ ܐܝܠܝܕܘܬܐ.
ܘܠܘ ܒܣܪܐ ܡܦܪܫܐܝܬ ܫܡܗ. ܐܡܪ ܕܒܣܪܐ ܗܘܐ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ. ܘܡܐ ܕܐܡܪ ܗܢܐ ܐܬܪܥܘ
ܒܟܘܢ: ܗܘ ܕܐܦ ܒܡܫܝܚܐ ܝܫܘܥ: ܗܘ ܕܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܒܕܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ.· ܠܘ ܚܛܘܦܝܐ
ܚܫܒ ܗܝ ܕܢܗܘܐ ܐܫܘܝܘܬ ܥܡ ܐܠܗܐ. ܠܘ ܟܕ ܡܦܪܫ ܐܡܪ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ ܒܕܡܘܬܐ
ܕܐܠܗܐ. ܘܕܫܘܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܐܠܗܐ. ܘܗܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܘܠܐ ܝܫܘܥ ܐܫܬܡܗ ܡܢ ܩܕܡ ܚܝܕܘܬܐ
ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܠܐ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܗܘܬ ܠܗ. ܡܛܠ ܕܝܗܘܒܐ ܗܘ ܕܪܘܚܐ
ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ. ܠܘ ܕܡܬܩܕܫ ܒܪܘܚܐ. 10 ܐܦ ܐܡܪ ܕܚܠܦܝܗܘܢ ܐܢܐ ܡܩܕܫ ܐܢܐ
ܢܦܫܝ. ܕܢܗܘܘܢ ܐܢܘܢ ܡܩܕܫܐ ܒܫܪܪܐ. ܠܘ ܟܕ ܡܦܪܫ ܘܐܡܪ: ܕܡܩܕܫ ܐܢܐ ܒܣܪܝ.
ܐܠܐ ܟܕ ܡܢܩܦ ܘܐܡܪ ܕܡܩܕܫ ܐܢܐ ܠܝ ܗܘܐ ܠܗܘ ܕܡܬܚܙܐ ܒܐܢܫܘܬܐ. ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܢܗܘܐ

ܥܡ ܦܓܪܐ ܡܛܠ ܕܠܘܬ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܢ ܐܬܚܝܕ. ܠܐ ܗܘܐ ܟܕ ܐܫܬܚܠܦ ܟܝܢܐ 𝔅
ܕܦܓܪܐ ܒܚܝܕܘܬܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܒܪ ܟܝܢܐ.· ܘܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܫܡܐ ܕܒܪ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܦ ܠܐ ܟܝܢܐ
ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܬܒܨܪ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܢܫܝܐ ܘܒܫܘܡܗܐ ܕܒܣܪܐ ܒܪ ܟܝܢܢ 9 ܐܡܪ ܓܝܪ ܘܐܦ
ܦܘܠܘܣ ܕܗܘ ܕܗܘܐ ܡܢ ܙܪܥܗ ܕܕܘܝܕ ܒܒܣܪ ܒܪܐ ܐܠܗܘܝܐ ܕܐܠܗܐ.· ܕܡܛܠ ܠܒܪܗ ܡܚܝܐ
ܕܕܐܝܟ ܗܘܐ. ܘܐܦ ܠܐ ܕܝܢ ܠܒܣܪܐ ܕܠܐ ܫܘܡܗܐ ܐܡܪܗ. ܐܠܐ ܒܣܪܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ ܐܡܪܗ
ܘܐܡܪ ܕܗܢܐ ܐܬܪܥܘ ܒܟܘܢ ܐܝܟ ܕܒܡܫܝܚܐ ܝܫܘܥ. ܗܘ ܕܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܒܕܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܘ
ܚܛܘܦܝܐ ܚܫܒܗ ܗܝ ܕܢܗܘܐ ܫܘܝܐ ܕܐܠܗܐ ܘܠܐ ܦܪܫ ܘܐܡܪ ܠܐܠܗܘܬܐ ܒܠܚܘܕ ܕܒܕܡܘܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܘܠܚܘܕ ܕܐܝܬܘܗܝ ܫܘܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܟܕ ܐܦ ܗܝ ܐܠܗܘܬܐ ܘܠܐ ܝܫܘܥ ܡܬܩܪܝܐ ܩܕܡ
ܠܟܠ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܠܐ ܐܦ ܡܫܝܚܘܬܐ ܐܝܬ ܗܘܬ ܠܗ. ܡܛܠ ܕܝܗܘܒܐ ܗܘ ܕܪܘܚܐ ܗܘ
ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܠܐ ܐܦ ܡܬܩܕܫ ܒܪܘܚ 10 ܘܐܡܪ ܕܐܢܐ ܠܟ ܚܠܦܝܗܘܢ ܡܩܕܫ ܐܢܐ ܕܢܗܘܘܢ
ܐܢܘܢ ܒܫܪܪܐ ܡܩܕܫܐ. ܠܘ ܟܕ ܡܦܪܫ ܘܐܡܪ ܕܡܩܕܫ ܐܢܐ ܠܒܣܪܐ ܐܠܐ ܕܡܢܩܦ ܘܐܡܪ ܕܐܢܐ
ܠܝ ܡܩܕܫ ܐܢܐ. ܟܕ ܗܘ ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܡܬܚܙܐ ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܢܣܒ ܘܠܗ ܢܩܕܫ ܠܝ ܓܝܪ

τητος [1] τῷ σώματι, ὅτι πρὸς τὸ ἡμῖν ὁμοούσιον ἡνώθη, οὐκ ἀλλαττομένης τῆς τοῦ σώματος φύσεως [2] ἐν τῇ πρὸς τὸν θεῷ ὁμοούσιον ἑνώσει καὶ τῇ κοινωνίᾳ τοῦ ὁμοουσίου ὀνόματος, ὥσπερ οὐδὲ ἡ [3] τῆς θεότητος ἠλάττωται φύσις ἐν τῇ κοινωνίᾳ τοῦ ἀνθρωπείου σώματος καὶ τῇ ὀνομασίᾳ τῆς ὁμοουσίου σαρκός.
9 Καὶ γὰρ [4] ὁ Παῦλος λέγων »τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα« (Rom 1,3), τὸν υἱὸν εἶπεν τοῦ θεοῦ τὴν γέννησιν ταύτην ἀναδεδέχθαι [5] καὶ οὐχὶ τὴν σάρκα χωρὶς ὀνομάσας εἴρηται Ἡ σὰρξ ἐγένετο ἐκ σπέρματος Δαβίδ. καὶ ὅτε λέγει »τοῦτο φρονείσθω [6] ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν [7] ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ« (Phil 2,5.6), οὐ χωρίσας εἶπεν ὅτι ἡ θεότης ἐν μορφῇ [8] θεοῦ *καὶ ὅτι ἦν* ἴσα θεῷ καίτοι ἡ θεότης οὔτε Ἰησοῦς ὠνόμασται πρὸ [9] τῆς ἐκ παρθένου ἑνώσεως οὔτε τὴν ἐν ἁγίῳ πνεύματι χρίσιν ἔσχηκεν, ὅτι δοτὴρ τοῦ πνεύματος [10] ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ἁγιαζόμενος ἐν πνεύματι. 10 καὶ <εἰ> λέγει »ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω [11] ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ« (Joh 17,19), οὐ χωρίζων καὶ λέγων Ἁγιάζω τὴν σάρκα <μου>, [12] ἀλλὰ συνάπτων καὶ λέγων Ἁγιάζω

2 θεῷ ὁμουσίῳ oder θεὸν ὁμοουσίῳ 3 ἤλλακται 7 ὅτι : οὐ 8 καὶ ὅτι ἦν : λέγει οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι 9 ἑνώσεως : γεννήσεως 10 θεὸς : τοῦ θεοῦ

𝔖 ܡܢܗ ܠܡܩܕܫܘ. ܐܢ ܓܝܪ ܟܠܗ ܡܩܕܫ. ܡܢܘ ܗܘ ܕܡܬܩܕܫ. ܐܢ ܟܠܗ ܡܬܩܕܫ. ܡܢܘ ܗܘ ܕܡܩܕܫ. ܐܠܐ ܒܪܡ ܟܕ ܢܛܪ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܘܡܘܕܥܢܘܬܐ. ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܝܬܐ ܕܚܕ ܡܫܝܚܐ. ܘܗܝ ܕܡܩܕܫ ܘܗܝ ܕܡܬܩܕܫ ܥܠ ܟܠܗ ܣܡ. ܐܝܟܢܐ ܕܚܬܝܬܐ ܘܓܠܝܬܐ ܬܗܘܐ ܠܢ. ܕܠܐ ܐܝܟ ܗܘ ܢܒܝܐ. ܘܠܐ ܐܝܟ ܗܘ ܫܠܝܚܝܐ. ܐܚܪܢܐ ܠܐܚܪܢܐ ܡܩܕܫ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܪܘܚܐ ܠܢܒܝܐ ܘܠܫܠܝܚܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܦܘܠܘܣ ܐܡܪ ܡܛܠ ܟܠܗ ܥܕܬܐ. ܩܪܝܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܡܩܕܫܝܢ ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܘܗܘ ܡܫܝܚܐ ܡܛܠ ܫܠܝܚܐ. ܕܩܕܫ ܐܢܘܢ ܒܫܪܪܐ. 11 ܟܠܗ ܓܝܪ ܟܝܢܐ ܐܢܫܝܐ. ܒܗܝ ܕܡܬܩܕܫ ܘܠܐ ܒܗܝ ܕܡܩܕܫ. ܘܬܓܡܐ ܡܠܐܟܝܐ ܗܟܢ ܗܟܢ. ܘܟܠܗ ܒܪܝܬܐ. ܕܡܬܩܕܫܐ ܐܝܬܝܗ ܘܡܬܢܗܪܐ. ܡܩܕܫ ܕܝܢ ܪܘܚܐ ܘܡܢܗܪ. ܡܩܕܫ ܡܠܬܐ ܒܝܕ ܪܘܚܐ ܘܡܢܗܪ. ܡܬܩܕܫ ܕܝܢ ܘܠܐ ܟܠܥܕܢ. ܒܪܘܝܐ ܓܝܪ ܗܘ ܘܠܐ ܒܪܝܬܐ. ܐܠܐ ܗܪܟܐ ܗܘ ܕܡܬܩܕܫ. ܐܝܟܐ ܕܐܦ ܗܘ ܕܡܬܓܫܡ. ܡܬܦܠܓܝܢ ܡܢ ܨܒܘܬܐ. ܡܚܝܕܝܢ ܕܝܢ ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܒܣܪܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܢܬܦܪܫܘܢ. ܐܚܪܢܐ ܗܘ ܕܡܩܕܫ. ܘܐܚܪܢܐ ܗܘ ܕܡܬܩܕܫ. ܘܗܝ ܕܝܢ ܟܠܗ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܝܬܝܗ. 12 ܦܪܘܩܢ ܓܝܪ ܠܘܬ ܗܢܘܢ ܕܐܡܪܝܢ: ܕܐܢܬ ܟܕ ܐܢܫ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܥܒܕ ܐܢܬ ܢܦܫܟ ܐܠܗܐ. ܗܢܘ ܡܠܬܐ ܕܐܬܩܢܝܬ ܡܢ ܐܡܪ. ܗܘ

𝔅 ܗܘ ܡܠܬܐ ܡܩܕܫ ܗܘ ܡܢܗ ܕܡܬܩܕܫ. ܐܠܐ ܒܪܡ.. ܟܕ ܢܛܪ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܘܡܘܕܥܢܘܬܐ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܝܬܐ ܕܚܕ ܡܫܝܚܐ. ܠܗܝ ܕܡܩܕܫ ܘܠܗܝ ܕܡܬܩܕܫ ܒܟܠܡܕܡ ܐܡܪܗ ܕܢܬܓܠܐ ܠܢ ܘܢܬܚܘܐ. ܕܠܘ ܒܝܕ ܢܒܝܐ ܘܫܠܝܚܐ ܕܐܚܪܢܐ ܠܐܚܪܢܐ ܡܩܕܫ.. ܐܝܟܢܐ ܕܪܘܚܐ ܡܩܕܫ ܘܡܢܗܪ ܠܢܒܝܐ ܘܠܫܠܝܚܐ ⟨...11...⟩ ܐܬܩܕܫ ܗܘ ܡܠܬܐ ܘܐܬܢܗܪ ܒܝܕ ܪܘܚܐ ܡܩܕܫܢܐ ܐܬܩܕܫ ܕܝܢ ܘܠܐ ܟܠܡܕܡ. ܒܪܘܝܐ ܗܘ ܘܠܐ ܒܪܝܐ. ܐܠܐ ܡܬܩܕܫܢܘܬܐ ܕܗܪܟܐ ܠܘܬ ܗܝ ܕܐܬܓܫܡ ܐܠܗܐ ܘܡܬܦܪܫܝܢ ܗܢܘܢ ܨܒܘܬܐ. ܡܚܝܕܐ ܕܝܢ ܒܚܝܕܝܘܬܐ ܕܒܣܪ ܗܝ ܠܐܠܗܘܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܢܬܦܪܫ ܕܐܚܪܢܐ ܗܘ ܗܘ ܕܡܩܕܫ ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܡܬܩܕܫ ܘܐܦ ܗܝ ܕܝܢ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܡܩܕܫܬܐ ܐܝܬܝܗ ܡܩܕܫܬܐ. 12 ܦܪܘܩܢ ܕܝܢ ܠܘܬ ܐܝܠܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܐܢܬ ܕܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܥܒܕ ܐܢܬ ܢܦܫܟ ܐܠܗܐ ܗܢܐ ܡܠܬܐ ܡܛܠ ܐܢܫܘܬܗ ܐܡܪ ܠܐܢܫܐ ܕܐܬܐ ܡܢܗ ܘܩܪܐ ܒܒܠܒܠܐ ܐܠܗܐ

5 ܒܪܝܐ : ܒܪܘܝܐ 𝔅¹

ἐμαυτόν, καίτοι τῷ σκοποῦντι μετὰ ἀκριβείας οὐ δυνατὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ ἁγιάζεσθαι. εἰ γὰρ ὅλος ἁγιάζει, τί τὸ ἁγιαζόμενον; εἰ ὁ σύμπας ἁγιάζεται, τί τὸ ἁγιάζον; ἀλλ' ὅμως φυλάττων τὸ ἓν πρόσωπον καὶ τὴν ἀμέριστον ἑνὸς Χριστοῦ δήλωσιν τό τε ἁγιάζειν καὶ τὸ ἁγιάζεσθαι καθ' ὅλου τέθεικεν, ἵν' ἀκριβὲς [ἡμῖν] ᾖ καὶ σαφές, ὅτι οὐ κατὰ τὸν προφητικὸν οὐδὲ κατὰ τὸν ἀποστολικὸν τρόπον ἄλλος ἄλλον ἁγιάζει, καθάπερ τὸ πνεῦμα τοὺς προφήτας καὶ τοὺς ἀποστόλους, ὥσπερ ὁ Παῦλός φησι περὶ τῆς πάσης ἐκκλησίας »κλητοῖς ἁγίοις καὶ ἡγιασμένοις ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ« (I Cor 1,2) καὶ αὐτὸς ὁ Χριστὸς περὶ τῶν ἀποστόλων »ἁγίασον αὐτοὺς ἐν ἀληθείᾳ« (Joh 17,17). 11 ὅλη γὰρ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐν τῷ ἁγιάζεσθαι καὶ οὐκ ἐν τῷ ἁγιάζειν. καὶ τὸ ἀγγελικὸν τάγμα ὡσαύτως καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἁγιαζομένη ἐστὶ καὶ φωτιζομένη, ἁγιάζον δὲ τὸ πνεῦμα καὶ φωτίζον. ἁγιάζων [δὲ] ὁ λόγος διὰ τοῦ πνεύματος καὶ φωτίζων, ἁγιαζόμενος δὲ οὐδαμῶς, κτίστης γὰρ καὶ οὐ κτίσμα. ἀλλὰ ἐνταῦθα τὸ ἁγιάζεσθαι, ἔνθα καὶ τὸ σεσωματῶσθαι, καὶ διῄρηται μὲν τὰ πράγματα, ἥνωται δὲ κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς πρὸς θεότητα ἕνωσιν, ὥστε μὴ διαστέλλεσθαι ἕτερον τὸν ἁγιάζοντα καὶ ἕτερον τὸν ἁγιαζόμενον, καὶ αὕτη δὲ ὅλως ἡ σάρκωσίς ἐστιν ἁγία. 12 ὁ γὰρ σωτὴρ <ἡμῶν> πρὸς τοὺς λέγοντας <ὅτι> »σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεὸν«

1 ὅλος : ὁ λόγος 2 Χριστοῦ : ζῴου 5 Χριστῷ Ἰησοῦ 6 Χριστὸς : σωτὴρ 12 ἁγία : ἁγιασμός

𝔖 ܕܐܒܐ ܩܕܫܗ ܘܫܕܪܗ ܠܥܠܡܐ. ܐܢܬܘܢ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܡܓܕܦ ܐܢܬ. ܕܐܡܪܬ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܐܢܐ. ܐܝܢܐ ܩܘܕܫܐ ܐܡܪ ܗܪܟܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܕܦܓܪܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܚܝܐ ܦܓܪܐ ܡܡܠܠܐ ܕܡܪܝܐ. ܒܩܘܕܫܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܘܠܐ ܒܛܘܝܒܐ ܕܢܦܫܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܘܟܠܗ ܟܠܗ ܒܢܩܝܦܘܬܐ. ܘܗܪܟܐ ܐܝܠܐ ܕܐܒܐ ܠܗ ܩܕܫ ܐܡܪ. ܗܘ ܕܡܩܕܫ. ܐܝܟ ܚܕܐ ܘܗܘ ܕܡܬܩܕܫ. ܕܡܬܩܕܫ ܐܡܪ. ܟܕ ܢܩܦܗ ܠܗ ܗܘ ܕܡܬܩܕܫ ܗܘ ܕܡܩܕܫ. 13 ܘܡܦܫܩ ܐܚܪܢܐܝܬ ܩܘܕܫܐ. ܕܗܢܐ ܡܘܠܕܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܐܬܝܠܕ ܗܘܐ. ܐܢܐ ܓܝܪ ܐܡܪ ܠܗܕܐ ܐܬܝܠܕܬ. ܘܠܗܕܐ ܐܬܝܬ ܠܥܠܡܐ ܕܐܣܗܕ ܠܫܪܪܐ. ܡܢ ܨܒܝܢܐ ܓܝܪ ܕܒܣܪܐ ܘܡܢ ܨܒܝܢܐ ܕܓܒܪܐ. ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܓܘܐ ܡܬܢܦܫ ܘܚܝܐ ܟܕ ܡܫܬܕܪܐ ܗܝܘܠܐ ܙܪܥܢܝܬܐ. ܘܡܝܬܝܐ ܚܝܠܐ ܡܚܝܢܐ ܠܡܩܒܠܢܝܬܐ ܗܝ ܕܡܩܒܠܐ. ܒܡܥܠܬܐ ܕܝܢ ܕܪܘܚܐ ܘܡܛܠܠܢܘܬܐ ܕܚܝܠܐ. ܒܥܘܠܐ ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܬܩܝܡ ܗܘܐ. ܟܕ ܕܗܘܠܐ ܙܪܥܢܝܬܐ ܦܥܠܐ ܚܝܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܠܐ ܚܝܠܐ ܪܘܚܢܝܐ ܘܐܠܗܝܐ ܝܗܒ ܠܒܬܘܠܬܐ. ܒܛܢܐ ܐܠܗܝܐ. ܘܡܘܠܕܐ ܡܕܡ ܐܠܗܝܐ. 14 ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܚܝܕܝܘܬܐ ܗܘ ܕܐܬܪܘܡ ܡܪܝܐ. ܗܘ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܫܡܐ ܗܘ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܠ ܫܡܗܝܢ. ܗܘ ܕܒܫܡܗ ܕܝܫܘܥ. ܟܠ

𝔅 ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܡܓܕܦ ܐܢܬ ܕܐܡܪܬ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܐܢܐ ܐܝܢܐ ܕܝܢ ܩܘܕܫܐ ܗܪܟܐ ܐܡܪ ܐܠܐ ܠܐܝܕܐ ܕܦܓܪܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܚܝ ܦܓܪܐ ܒܩܘܕܫܐ ܐܠܗܝܐ. ܘܠܐ ܒܢܦܫܐ ܐܢܫܝܬܐ ܐܬܛܝܒ ܠܗܘܢ ܘܟܠܗ ܒܟܠܗ ܒܢܩܝܦܘܬܐ. ܘܗܪܟܐ ܗܘ ܕܐܒܐ ܩܕܫ ܘܫܕܪ ܐܡܪ ܗܘ ܕܡܩܕܫ ܘܗܘ ܕܡܬܩܕܫ ܐܝܟ. ܡܠܠ ܕܗܘ ܕܡܬܩܕܫ ܠܗܘ ܕܡܩܕܫ ܐܬܢܩܦ 13 ܘܡܦܫܩ ܐܚܪܢܐ ܡܦܫܩ ܠܗ ܠܩܘܕܫܐ ܗܢܐ. ܕܝܠܕܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܡܪ ܠܗܕܐ ܐܬܝܠܕܬ ܘܐܬܝܬ ܠܥܠܡܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܣܗܕ ܡܛܠ ܫܪܪܐ. ܡܢ ܨܒܝܢܗ ܓܝܪ ܕܒܣܪܐ ܘܡܢ ܨܒܝܢܗ ܕܓܒܪܐ. ܒܪ ܐܢܫܐ ܓܘܢܝܐ ܡܬܢܦܫ. ܘܡܢ ܡܬܬܪܣܝܢܘܬܐ ܕܙܪܥܐ ܗܘܠܢܝܐ ܕܡܫܬܕܪ ܡܢ ܚܝܐ. ܟܕ ܡܩܒܠܐ ܡܪܒܥܬܐ ܠܗ ܗܘ ܡܙܪܥܐ ܚܝܐ ܡܚܝܢܐ. ܠܝ ܕܝܢ ܒܡܥܠܬܗ ܕܪܘܚܐ. ܘܚܝܠܐ ܡܛܠܠܐ ܡܬܩܝܡ ܥܘܠܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܟܕ ܙܪܥܐ ܗܘܠܢܐ ܡܥܒܕ ܚܝܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܠܐ ܚܝܠܐ ܪܘܚܢܐ ܘܐܠܗܝܐ ܝܗܒ ܠܒܬܘܠܬܐ ܒܛܢܐ ܐܠܗܝܐ. ܘܝܠܕܐ ܠܗ ܝܗܒ ܡܕܡ ܐܠܗܝܐ. 14 ܘܗܟܢܐ ܟܕ ܟܕܘ ܕܚܝܕܝܘܬܐ ܗܘ ܕܢܬܪܘܡ ܡܪܝܐ. ܗܘ ܕܢܬܝܗܒ ܠܗ ܫܡܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܠ

(Joh 10, 33) ἀποδέδωκεν τῆς [ἰδίας] ἀνθρωπότητος τὸν λόγον λέγων »ὃν [1] ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς ὅτι εἶπον Υἱὸς τοῦ θεοῦ [2] εἰμι« (Joh 10, 36); τίνα λέγων ἐνταῦθα ἁγιασμὸν ἢ τὸν τῆς σαρκὸς ὑπὸ τῆς θεότητος; οὕτω γὰρ ἔζησεν τὸ σῶμα <λογικὸν [3] τοῦ κυρίου> θεότητος ἁγιασμῷ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνης ψυχῆς κατασκευῇ καὶ ὅλως τὸ ὅλον ἐν συναφείᾳ. [4] καὶ ἐνταῦθα »ὃν ὁ πατήρ, φησιν, ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν« τὸ ἁγιάζον ἅμα καὶ τὸ ἁγιαζόμενον ἁγιάζεσθαι [5] λέγει, τῷ ἁγιαζομένῳ συνάψας τὸ ἁγιάζον. 13 καὶ ἑρμηνεύει γε ἀλλαχοῦ [6] τὸν ἁγιασμὸν τοῦτον ὅτι γέννησις ἦν ἡ ἐκ παρθένου. »ἐγὼ γάρ <φησιν> εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα [7] εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ« (Joh 18, 37). ἐκ θελήματος μὲν γὰρ σαρκὸς καὶ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς (Joh 1, 13) ὁ κοινὸς ἄνθρωπος [8] ψυχοῦται καὶ ζῇ, τῆς ἐκπεμπομένης σπερματικῆς ὕλης ἐπιφερούσης τὴν ζωοποιὸν δύναμιν εἰς τὴν [9] ὑποδεχομένην μήτραν· ἐκ δὲ πνεύματος ἐφόδου καὶ δυνάμεως ἐπισκιασμοῦ τὸ ἅγιον ἐκ τῆς παρθένου συνίσταται βρέφος, [10] οὐ σπερματικῆς ὕλης ἐργαζομένης τὴν θείαν ζωήν, ἀλλὰ πνευματικῆς καὶ θεϊκῆς δυνάμεως ἐνδιδούσης τῇ παρθένῳ τὴν [11] θείαν κύησιν καὶ χαριζομένης τὸν θεῖον τοκετόν. 14 Οὕτω δὴ κατὰ τὸν τῆς ἑνότητος τρόπον καὶ τὸ ὑψοῦσθαι κύριον [12] καὶ τὸ χαρισθῆναι αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ

11 κύριον : Χριστὸν

𝔊 ܒܣܪܐ ܕܡܢ ܠܬܚܬ ܡܬܥܠܝܐ ܐܝܬܝܗ. ܐܠܐ ܠܐ ܡܢܗ ܘܒܗ ܡܬܪܝܡ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܓܘܢܐܝܬ ܡܫܬܡܗ ܟܠܗ ܕܡܬܪܝܡ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܬܚܢܢ ܠܗ. ܠܘܬ ܒܣܪܐ ܕܡܢ ܠܐ ܫܘܒܚܐ ܡܫܬܟܚ ܡܫܒܚܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܠܡܠܬܐ ܕܡܬܘܡ ܐܝܬ ܠܗ ܫܘܒܚܐ. ܡܬܬܘܣܦܐ ܫܘܒܚܐ ܒܝܕ ܛܝܒܘܬܐ. ܗܘ ܡܢ ܓܝܪ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܦ ܩܘܝ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܒܕܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܫܘܐ ܠܐܠܗܐ. 15 ܘܫܘܐ ܠܐܠܗܐ ܐܡܪ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܦ ܒܒܣܪܐ. ܐܝܟ ܝܘܚܢܢ ܕܐܒܐ ܕܝܠܗ ܐܡܪ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܘܫܘܐ ܠܐܠܗܐ ܥܒܕ ܗܘ ܠܗ. ܠܐ ܗܟܝܠ ܢܦܠܬ ܫܘܝܘܬܐ ܗܝ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܝܬܐ ܩܘܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܒܗ ܒܗ. ܘܗܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܕܢܣܒ ܠܐ ܡܫܟܚܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܒܣܪܐ ܗܘ ܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܢܣܒܐ. ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ ܡܢ ܚܫܐ. ܘܫܡܝܢܝܘܬܐ ܡܢ ܕܘܪܐ ܕܥܠ ܐܪܥܐ. ܘܗܝ ܕܡܠܟܘܬܐ ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܠܘܬ ܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܗܝ ܕܡܫܬܓܕܝܢ ܡܢ ܟܠܗ ܒܪܝܬܐ. ܡܢ ܗܝ ܕܢܣܓܘܕ ܕܥܠ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪܐ. ܘܗܝ ܕܡܬܚܢܢ ܠܗ ܫܡܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܠ ܫܡܗܝܢ. 16 ܘܐܢ ܐܢܫ ܡܡܪܚ ܕܢܦܪܘܫ ܡܠܬܐ ܕܛܝܒܘܬܐ: ܘܫܡܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܠ ܫܡܗܝܢ. ܘܠܐ ܚܕܐ ܡܢܗܘܢ ܒܕܝܠܝܘܬ ܡܬܐܡܪܐ. ܐܢ ܓܝܪ ܠܟܠܗ ܡܬܚܢܢ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܠܝܬ ܠܗ. ܘܠܐ ܡܡܬܘܡ ܒܝܕ ܛܝܒܘܬܐ ܡܬܝܗܒ ܫܡܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܠ ܫܡܗܝܢ.

𝔅 ܫܡܗܝܢ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܝܠܢܝܬܐ ܕܪܘܡܪܡܐ. ܡܬܥܠܐ ܦܓܪܐ ܡܢܗ ܘܒܗ. ܡܬܪܝܡ ܡܛܠ ܗܢܐ ܓܘܢܐܝܬ ܡܫܬܡܗܐ ܘܟܠܗ ܗܘ ܕܡܬܪܝܡ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܬܚܢܢ ܠܗ ܠܘܬ ܒܣܪܐ ܗܘ ܕܡܢ ܠܐ ܡܫܒܚܘܬܐ ܗܘܐ ܡܫܒܚܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܓܝܪ ܠܡܠܬܐ ܕܡܬܘܡܐܝܬ ܐܝܬ ܫܘܒܚܐ ܡܬܬܘܣܦ ܫܘܒܚܐ ܡܢ ܛܝܒܘܬܐ. ܗܘ ܓܝܪ ܗܘ ܩܕܝܡ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܓܝܪ ܒܕܡܘܬܐ ܘܫܘܐ ܕܐܠܗܐ 15 ܘܫܘܝܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܬܐܡܪ ܘܒܒܣܪܐ ܐܝܟ ܡܠܬܗ ܕܝܘܚܢܢ ܕܐܡܪ. ܕܐܠܗܐ ܐܒܘܗܝ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܫܘܝܐ ܥܒܕ ܗܘ ܠܗ ܕܐܠܗܐ. ܡܕܝܢ ܫܘܝܐ ܫܘܝܘܬܐ ܕܥܡ ܐܠܗܐ ܐܠܐ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܝܬ ܩܘܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܒܗܘ ܡܕܡ ܕܒܗ. ܘܗܘ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܗ ܕܢܣܒ ܠܐ ܡܫܟܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܒܣܪܐ ܗܘ ܡܕܡ ܕܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܠܐ ܚܫܘܫܘܬܐ ܕܢܣܒ ܡܢ ܚܫܐ ܘܫܡܝܢܝܘܬܐ ܡܢ ܕܘܪܐ ܐܪܥܢܝܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܐܢܫܝܬܐ ܘܕܢܣܬܓܕ ܡܢ ܟܠ ܒܪܝܬܐ ܡܢ ܗܝ ܕܢܣܓܕܘܢ. ܘܗܝ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܫܡܐ ܕܡܥܠܝ ܡܢ ܟܠ ܫܡܗܝܢ ܥܠ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪܐ 16 ܘܐܢܫ ܕܡܡܪܚ ܕܢܦܪܘܫ ܡܠܬܐ ܕܛܝܒܘܬܐ. ܘܫܡܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܟܠ ܫܡܗܝܢ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܠܗ ܡܢ ܛܝܒܘܬܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܟܝܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܗܘܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܟܬܒܘ ܐܝܬܝܗ ܠܗ ܠܐ

ὑπὲρ πάντα ὀνόματα (Phil 2,9), *καίτοι τῆς ὑψώσεως ἰδίως οὔσης ἐπὶ τῆς [1] κάτωθεν ἀναβαινούσης σαρκός· ἀλλ' [ὅτι] οὐχ ἰδιαζόντως ὑψοῦται διὰ τοῦτο κοινῶς [2] ὀνομάζεται τὸ ὅλον ὑψούμενον, καὶ τὸ κεχαρίσθαι δὲ αὐτῷ περὶ τὴν ἐξ ἀδοξίας [3] δοξαζομένην σάρκα συνίσταται. οὐ γὰρ τῷ ἀεὶ τὴν δόξαν ἔχοντι λόγῳ προστίθεται [4] δόξα διὰ χάριτος· ὃ μὲν γὰρ ὑπῆρχεν καὶ μεμένηκεν, <καὶ> ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχεν [5] καὶ ἦν ἴσος θεῷ.
15 <καὶ> ἴσον εἶναι θεῷ καὶ ἐν τῇ σαρκὶ λέγει, κατὰ τὸν Ἰωάννην [6] πατέρα ἴδιον αὐτοῦ λέγων εἶναι τὸν θεὸν καὶ ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ (Joh 5,18). οὐκ ἄρα μετέπεσεν [7] ἡ πρὸς θεὸν ἰσότης, ἀλλ' ἀναλλοίωτος ἡ θεότης ἔμεινεν ἐν ταὐτότητι. ἃ *δὲ [8] ἔχει, λαμβάνειν οὐ δυνατόν, ὥσπερ τῆς σαρκὸς ὅπερ οὐκ ἔχει λαμβανούσης (τὸ ἀπαθὲς ἐκ τῶν [9] παθημάτων <καὶ> τὸ οὐράνιον ἐκ τῆς κατὰ γῆν διατριβῆς, τὸ βασιλικὸν ἐκ τῆς ὑπ' ἀνθρώποις δουλείας, [10] τὸ προσκυνεῖσθαι ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως ἐκ τοῦ προσκυνεῖν) * ἐπὶ τοῦ ὅλου λέγεται <καὶ> τὸ κεχαρίσθαι αὐτῷ [11] τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντα ὀνόματα. 16 καὶ εἴ τις χωρίζειν τολμᾷ τὸ τῆς χάριτος ῥῆμα καὶ τὸ ὄνομα [12] τὸ ὑπὲρ πάντα ὀνόματα, οὐδέτερον οἰκείως λεχθήσεται. εἰ γὰρ τῷ ὅλῳ κεχάρισται [13] ὡς οὐκ ἔχοντι, οὐδέποτε διὰ χάριτος δίδοται τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντα ὀνόματα [1] [καὶ εἰ] οὐκ ἀπὸ

12 πᾶν ὄνομα 1 ὑψοῦται : ἀναβαίνει 4 ὃ μὲν : ὅπερ 11 und 12 und 13 πᾶν ὄνομα 12 ὅλῳ : λόγῳ

$\mathfrak{G}$ ܠܗ ܡܢ ܡܘܗܘܒܬܐ ܐܝܬ. ܐܠܐ ܡܢ ܟܝܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܗܢܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ. ܘܒܐܠܗܘܬܐ ܠܐ ܡܫܟܚܢܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܕܬܬܝܗܒ ܠܗ. 17 ܡܢ ܗܪܟܐ ܡܢ ܐܠܨܐ. ܘܦܓܪܢܝܘܬܐ ܟܠܗ ܟܠܗ. ܘܐܠܗܘܬܐ ܟܠܗ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪܐ ܀ ܘܗܘ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܡܦܪܫܘܬܐ ܒܗܠܝܢ ܕܐܬܚܝܕܘ: ܢܕܥ ܡܢܐ ܗܘ ܕܝܠܗ ܕܟܠ ܚܕ. ܒܣܘܩܒܠܐ ܕܠܐ ܫܠܡܝܢ ܢܦܠ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܦ ܕܝܠܝܬܐ ܝܕܥ. ܘܚܝܘܕܐ ܢܛܪ. ܘܠܐ ܟܝܢܐ ܢܕܓܠ ܘܠܐ ܚܝܘܕܐ ܢܛܥܐ ܀

$\mathfrak{B}$ ܡܫܟܚܐ ܡܢ ܐܠܨܐ ܕܬܬܝܗܒ ܠܗ 17 ܘܗܘ ܕܦܓܪܢܐܝܬ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪ ܘܗܘ ܕܐܠܗܐܝܬ ܟܠܗ ܡܬܐܡܪ. ܘܐܝܢܐ ܕܠܐ ܡܨܐ ܕܢܕܥ ܦܘܪܫܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܬܚܝܕܝܢ. ܘܡܢܐ ܐܝܠܝܬܗ ܕܝܠܝܬܐ ܕܟܠ ܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܒܣܘܩܒܠܘܬܐ ܕܠܐ ܫܠܡܘܬܐ ܢܦܠ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܕܝܠܝܬܐ ܝܕܥ ܘܚܝܘܕܐ ܢܛܪ. ܘܠܐ ܟܝܢܐ ܡܕܓܠ. ܘܠܐ ܚܝܘܕܐ ܛܥܐ ܠܗ ܀ ܫܠܡ ܕܝܘܠܦܢܗ ܀

δόσεως <δὲ> ἀλλ' ἀπὸ φύσεως ἔχει τοῦτο, ὅπερ ἔχει, <καὶ> κατὰ θεότητα οὐ [2] δυνατόν ἐστι [τοῦτο] δοθῆναι αὐτῷ. 17 ὅθεν ἐξ ἀνάγκης καὶ τὸ σωματικὸν καθ' [3] ὅλου καὶ τὸ θεϊκὸν καθ' ὅλου λέγεται. καὶ ὁ μὴ δυνάμενος ἐν τοῖς ἡνωμένοις *διαφόροις [4] εἰδέναι*, τί τὸ ἴδιον ἑκατέρου, ἐναντιώμασιν ἀσυμφώνοις περιπεσεῖται, ὁ δὲ καὶ τὰ ἴδια [5] γινώσκων καὶ τὴν ἕνωσιν φυλάσσων οὔτε τὴν φύσιν ψεύσεται οὔτε τὴν ἕνωσιν ἀγνοήσει.

1 ὅπερ : ὥσπερ

$\mathfrak{B}$ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܐܘ ܥܠ ܡܬܒܣܪܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܕܡܪܝ ܝܘܠܝܘܣ ܐܦܝܣܩܦܐ ܕܪܗܘܡܐ.

ܒܪܐ ܦܘܪܫܐ ܐܚܘܝ ܠܢ ܡܪܢ. ܫܡܥܘܢ ܡܫܝܚܐ ܐܚܝܕܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܦܘܪܫܐ ܕܠܐ ܐܝܟ ܚܕ ܕܒܬܠܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܪܐ ܕܟܝܢܗ ܡܫܝܚܘܬܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ. ܦܘܪܫܐ ܘܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܠܗ ܚܕ ܫܡܝܐ ܗܘܝܢ ܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܕܠܗ ܠܥܠܡ ܦܐܝܐ ܗܘܐ. ܐܦ ܚܝܪ ܒܫܘܪܝܐ ܡܫܝܚܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗܝܢ. ܠܐ ܗܘܐ ܒܟܝܢܗ ܒܡܘܗܒܬܐ ܕܪܐܙܐ ܡܫܝܚܐ ܠܐ ܩܐܡ ܗܘܝܢ. ܐܠܐ ܘܐܦ ܒܡܫܡܫ ܒܪܢܫܐ ܘܒܐܠܗܘܬܐ ܡܫܝܚܝܢ ܗܘܝܢ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܘܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܠܗ ܒܟܝܢܗ ܡܢ ܡܫܡܫ ܒܪܢܫܐ ܦܪܘ ܠܗ. ܐܠܐ ܐܦ ܢܚܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܚܘܐ ܠܗ. ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܡܦܩܕܐ ܗܘܝܢ ܚܫܝܢ ܘܡܝܬܝܢ. ܘܒܟܒܫܐ ܐܚܪܢܐ ܐܬܐ. ܘܒܪܢܫܐ ܐܚܪܢܝܐ ܒܪܐ 2 ܦܢ ܠܡ ܕܒܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܚܕܬܐ. ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܚܕܬܐ. ܐܠܐ ܕܒܡܫܝܚܐ ܐܫܬܡ. ܒܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡܦܩܕܬܐ ܠܐ ܐܬܚܫܚ ܡܫܘܚܬܐ. ܘܕܪܘܪܚ ܡܢ ܗܠܝܢ ܗܫܐ ܠܟܪܝܢ. ܡܢ ܚܕ ܐܝܟܢܐ ܒܟܠܗ ܢܦܫ ܠܐ ܐܫܬܢܝ. ܘܗܐ ܒܫܡܫܐ ܕܒܟܠܗ ܚܘܐ ܠܝ. ܒܦܪܨܘܦܐ ܠܐ ܚܫܝܫܢ ܘܡܫܚܐ ܦܠܫ ܠܝ. ܘܡܫܝܚܘܬܐ ܕܡܫܚܐ ܚܘܐ ܠܝ. ܘܪܘܚܐ ܡܢ ܒܟܠܗܘܢ ܗܘ ܐܬܐ ܒܟܠܗ ܐܠܗܐ ܒܟܠܗ ܦܢܝ ܐܢܫܐ ܡܢܐ ܒܟܠܗ ܒܟܢܫܘܗܝ ܒܠܥܕܝ ܒܟܠܗ ܡܫܩܠܐ ܚܝܐ ܘܚܘܐ ܚܝܐ ܒܟܠܗ ܡܢܝܢܐ. ܗܘܝܢ ܕܒܟܠܗܘܢ ܚܝܘܗܝ ܒܟܒܝܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܡܫܒܚܝܢ ܗܘܘ. ܘܠܗ ܗܘܝܢ ܒܟܝܢܗ ܐܠܐ ܐܦ ܦܓܪܗ ܘܕܡܗ ܚܘܐ ܠܝ.

12 ܐܚܝܐ $\mathfrak{B}^3$ 14 ܕܠܗ ܦܐܝܐ ܗܘܐ ܕܢܦܠ $\mathfrak{B}^3$ | ܒܫܘܪܝܐ ܡܫܝܚܘܬܐ $\mathfrak{B}^3$ 16 ursprünglich wohl ܘܦܪܘܗ ܕܐܠܗܐ 18 ܐܚܪܢܐ $\mathfrak{B}^3$ 20 ܐܬܚܫܝ $\mathfrak{B}^3$ 23 ܡܫܩܠܐ $\mathfrak{B}^3$ | ܒܟܠ ܦܢܝ $\mathfrak{B}^3$ 24 ܐܦ > $\mathfrak{B}^3$

𝔅 3 ܠܐ ܗܟܝܠ ܢܒܣܐ ܦܓܪܐ ܡܪܢܝܐ ܘܦܪܘܩܝܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܒܥܠܬܐ ܕܗܘ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܐܦ ܠܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪܝܢ. ܠܐ ܓܝܪ ܚܢܢ ܘܠܐ ܣܘܢܘܕܘܣ ܕܝܠܢ. ܘܐܦ ܠܐ ܐܢܫ ܕܣܘܟܠܐ ܗܘܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܐܝܬ ܠܗ ܐܡܪ ܐܘ ܡܬܚܫܒ. ܘܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܬܒܣܪ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ. ܘܠܐ ܡܦܪܫܝܢ ܚܢܢ ܠܗ ܡܢ ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ. ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܘܚܕ ܩܢܘܡܐ ܘܚܕ ܟܠܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܬܒܣܪ. ܟܠܗ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܘܠܘ ܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܝܢ ܕܗܘܘ ܚܕ. 4 ܐܢ ܗܟܝܠ ܒܕܡܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܕܐܬܐ ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܒܛܢܐ ܕܝܠܗ ܕܒܬܘܠܬܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܦ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܐܬܒܚܪܬ

𝔄 ܐܓܪܬܐ ܕܝܘܠܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ. ܠܘܩܒܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܟܬܫܝܢ ܥܠ ܦܓܪܢܘܬܗ ܐܠܗܝܬܐ ܕܗܘ ܡܠܬܐ ܒܥܠܬܐ ܕܗܘ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ❖

3 ܠܐ ܐܢܫ ܢܒܣܐ ܦܓܪܐ ܡܪܢܝܐ ܘܦܪܘܩܝܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܒܥܠܬܐ ܕܗܘ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ ܓܝܪ ܚܢܢ ܘܠܐ ܣܘܢܘܕܘܣ ܕܝܠܢ. ܘܐܦ ܠܐ ܐܢܫ ܕܣܘܟܠܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܐܝܬ ܠܗ. ܐܡܪ ܐܘ ܡܬܚܫܒ ܘܦܓܪܐ ܕܒܫܡܝܐ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܐܦܠܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܐܠܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܬܓܫܡ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܡܘܕܝܢ. ܘܠܐ ܡܦܪܫܝܢ ܠܗ ܡܢ ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ. ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ. ܚܕ ܩܢܘܡܐ. ܟܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܗܘ ܟܕ ܗܘ. 4 ܐܢ ܗܟܝܠ ܒܕܡܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ

𝔖 ܕܝܘܠܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ ܠܘܬ ܐܝܠܝܢ ܕܠܘܩܒܠ ܡܬܓܫܡܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܡܠܬܐ ܡܬܟܬܫܝܢ ܒܥܠܬܐ ܕܗܘ ܕܒܪ ܟܝܢܐ ❖

3 ܠܐ ܐܢܫ ܢܒܣܐ ܠܒܣܪܐ ܡܪܢܝܐ ܘܡܚܝܢܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܒܥܠܬܐ ܕܗܘ ܕܒܪ ܟܝܢܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܚܢܢ ܘܠܐ ܣܘܢܘܕܘܣ ܕܝܠܢ. ܘܠܐ ܐܢܫ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܪܥܝܢܐ ܐܢܫܝܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ. ܦܓܪܐ ܡܢܗ ܘܒܗ. ܒܪ ܟܝܢܐ ܐܡܪ ܐܘ ܡܬܪܥܐ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܦܠܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܒܣܪܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܐܠܐ ܡܢ ܩܕܝܫܬܐ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ܕܐܬܒܣܪ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܘܠܐ ܡܦܪܫܝܢ ܚܢܢ ܠܗ ܡܢ ܒܣܪܗ. ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ. ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܟܠܗ ܒܪܢܫܐ. 4 ܐܢܗܘ ܕܒܕܡܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܕܐܬܐ ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܡܢܗ ܕܒܛܢܐ ܒܬܘܠܝܐ. ܗܘ ܕܡܢܗ ܐܦ

9 ܐܓܪܬܐ ܠܘܬ 𝔄² 10 ܠܘܩܒܠ — 12 ܐܝܬܘܗܝ 𝔄⁰: ܥܠ ܡܬܟܬܫܢܘܬܗ ܕܡܢ 𝔄² 19 ܘܐܦܠܐ 𝔄² 23 ܐܝܬܘܗܝ > 𝔄² 24 ܚܕ ܒܪ ܐܢܫܐ doppelt 𝔄²

ΙΟΥΛΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΡΩΜΗΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ [10] ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΑΡΚΩΣΕΩΣ [11] ΑΓΩΝΙΖΟΜΕΝΟΥΣ ΠΡΟΦΑΣΕΙ ΤΟΥ ΟΜΟΟΥΣΙΟΥ.

3 [12] Μηδεὶς κατευτελιζέτω τὴν δεσποτικὴν καὶ *σωτήριον σάρκα [13] τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου. [14] οὔτε γὰρ ἡμεῖς οὔτε ἡ ἡμετέρα σύνοδος [15] οὔτε τις τῶν ἀνθρώπινον λογισμὸν [16] ἐχόντων σῶμα καθ' ἑαυτὸ ὁμοούσιον λέγει [17] ἢ φρονεῖ, ἀλλ' οὐδὲ ἐξ οὐρανοῦ [18] τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγομεν, [19] ἀλλ' ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας [20] ὁμολογοῦμεν σεσαρκῶσθαι τὸν θεὸν λόγον καὶ οὐ [21] διαιροῦμεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ σαρκός, ἀλλ' [22] ἔστιν ἓν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, ὅλος [23] ἄνθρωπος [,ὅλος θεός]. 4 εἰ οὖν καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου [24] πιστεύομεν ἐληλυθέναι τὸν δεσπότην ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, [25] ἐξ αὐτῆς τῆς παρθενικῆς συλλήμψεως, καθ' ἣν καὶ s. 26, 8 θεοτόκος ἀποδέδεικται ἡ παρθένος καὶ

die zeilenzahlen des griechischen nach 𝔖

ܠܥܠܡܐ. ܘܗܢܘ ܕܝܢ ܕܦܘܪܩܢܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܐܬܓܫܡ. ܠܐ ܡܬܦܠܓ ܗܟܝܠ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫ 𝔅
ܡܢ ܦܓܪܗ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܢ ܫܪܝܪܐܝܬ ܡܘܕܝܢܢ ܚܢܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ
ܗܘܐ ܒܣܪܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ܡܟܝܠ ܠܓܡܪ ܢܘܟܪܝܐ ܗܘ. ܘܠܐ ܦܘܪܩܢܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
ܠܡܗܝܡܢܐ ܡܢ ܦܓܪܢܘܬܗ. ܡܛܠ ܕܠܒܪ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܗܝ ܕܐܠܗܘܬܐ. 5 ܠܝܬ
ܓܝܪ ܡܕܡ ܕܡܣܬܓܕܢܐ ܗܘ ܘܦܪܘܩܝܐ ܠܒܪ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܐܠܐ ܝܬܝܪܬܐ ܘܡܣܟܠܬܐ
ܡܬܚܙܝܐ ܗܝ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܐܝܟ ܡܠܬܗܘܢ. ܕܓܠܬܐ ܕܝܢ ܡܫܬܟܚܐ ܗܘܬ ܐܦ ܗܝ ܡܠܬܐ
ܕܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ. ܕܡܠܬܐ ܦܓܪܐ ܗܘܐ. ܘܗܝ ܠܘܬ ܕܐܬܝܠܕ ܠܟܘܢ ܝܘܡܢܐ ܦܪܘܩܐ ܘܡܫܝܚܐ ܡܪܢ

6 ܗܝ¹ > 𝔅³

𝔄 ܡܪܘܡܡܢ ܣܓܝ: ܕܐܦ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܡܫܝܚܐ
ܒܬܓܫܡܘܬܐ ܕܥܠܡܘܬܐ: ܕܡܫܝܚ ܡܟܝܠ ܐܠܗܐ
ܐܬܝܕܥ ܠܥܠܡܐ. ܘܗܢܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܢܦܫ.
ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܐܬܓܫܡ. ܠܐ ܡܬܦܠܓ
ܗܟܝܠ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫ ܡܢܗ ܦܓܪܗ. ܗܘ
ܕܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܢ ܫܪܝܪܐܝܬ
ܡܘܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܗܘܐ ܦܓܪܐ. ܐܢ ܕܝܢ
ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢܗ. ܡܟܝܠ ܠܓܡܪ ܢܘܟܪܝܐ
ܗܘ. ܘܠܐ ܦܘܪܩܢܐ ܗܘܐ ܠܡܗܝܡܢܐ ܡܢ
ܦܓܪܢܘܬܗ. ܡܛܠ ܕܠܒܪ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ
ܗܝ ܕܐܠܗܘܬܐ. 5 ܠܝܬ ܓܝܪ ܡܕܡ
ܕܡܣܬܓܕܢܐ ܗܘ ܘܦܪܘܩܐ ܠܒܪ ܡܢ
ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܐܠܐ ܝܬܝܪܬܐ ܘܡܣܟܠܬܐ
ܡܬܚܙܝܐ ܦܓܪܢܘܬܐ ܐܝܟ ܡܠܬܗܘܢ.
ܕܓܠܬܐ ܕܝܢ ܡܫܬܟܚܐ ܐܦ ܗܝ ܡܠܬܐ
ܕܟܬܒܐ. ܕܡܠܬܐ ܦܓܪܐ ܗܘܐ. ܘܗܝ ܠܘܬ
ܕܐܬܝܠܕ ܠܢ ܝܘܡܢܐ ܦܪܘܩܐ ܡܫܝܚܐ
ܒܡܕܝܢܬܗ ܕܕܘܝܕ. ܦܓܪܐ ܗܘ ܡܪܝ

9 ܕܒܥܠܡܘܬܐ 𝔄²   21 ܦܓܪܢܘܬܗ ܕܡܢ 𝔄²

ܡܟܝܠ ܐܠܗܐ ܡܬܚܘܝܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܗܢܐ 𝔖
ܐܝܬܘܗܝ ܕܝܢ ܕܦܘܪܩܢܢ. ܕܐܬܓܫܡ ܡܠܬܐ
ܕܐܠܗܐ. ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ܗܟܝܠ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܦܓܪܗ. ܐܦ ܥܡܗ ܕܝܢ ܒܫܘܬܦܘܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܟܝܢܝܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܠܘܬ ܐܒܐ
ܡܫܬܘܬܦ ܗܘ ܠܫܡܐ ܦܓܪܗ. ܘܦܓܪܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܐܢ ܟܠ ܫܪܝܪܐܝܬ ܦܓܪܐ ܡܘܕܝܢ
ܐܢܚܢ ܕܗܘܐ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ
ܡܫܬܘܬܦ. ܠܓܡܪ ܗܘܐ ܡܢܟܪ ܗܘ. ܘܐܦ
ܠܐ ܦܘܪܩܢܐ ܡܢ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܡܬܝܠܕܐ
ܠܡܗܝܡܢܐ. ܐܢ ܗܘ ܕܠܒܪ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ
ܐܠܗܝܬܐ ܐܝܬܝܗ̇. 5 ܠܝܬ ܓܝܪ ܡܕܡ
ܡܣܬܓܕܐ ܐܦܠܐ ܦܪܘܩܐ ܠܒܪ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ
ܐܠܗܝܬܐ. ܐܠܐ ܝܬܝܪܐ ܘܠܐ ܡܬܒܥܝܢܝܬܐ
ܠܗܘܢ ܡܬܚܙܝܐ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ. ܕܓܠܬܐ
ܕܝܢ ܡܫܬܟܚܐ ܡܢ ܗܕܐ. ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܟܬܒܐ
ܐܠܗܝܐ. ܐܝܟ ܗܝ ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ.
ܘܗܝ ܕܐܬܝܠܕ ܠܢ ܝܘܡܢܐ ܦܪܘܩܐ ܡܫܝܚܐ

τοῦτό [9]ἐστι τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ σαρκωθῆναι τὸν [10]τοῦ θεοῦ λόγον. ἀχώριστος <οὖν> ἐστι καὶ ἀμέριστος [11]τῆς ἑαυτοῦ σαρκός, καὶ [κατὰ τὴν πρὸς θεὸν λόγον ἕνωσιν] τῆς κατὰ τὴν φύσιν [12]ὁμοουσιότητος τοῦ <θεοῦ> λόγου τῆς πρὸς τὸν πατέρα [13]ἐπικοινωνεῖ τῷ ὀνόματι ἡ σάρξ αὐτοῦ [οὗ] καὶ σάρξ [14]ἐστιν, εἴγε ἀληθῶς σάρκα ὁμολογοῦμεν [15]γεγενῆσθαι τοῦ θεοῦ λόγον· εἰ δὲ μὴ [16]ἐπικοινωνεῖ, πάντῃ ἀπηλλοτρίωται. οὔτε *γὰρ [17]σωτηρία ἐκ τῆς σαρκώσεως ἐπηκολούθει [18]τοῖς πιστοῖς, ἐκτὸς τῆς θείας τριάδος [19]ὑπαρχούσης. 5 οὐδὲν γὰρ [20]προσκυνητὸν οὐδὲ σωτήριον ἐκτὸς τῆς θείας τριάδος, [21]ἀλλὰ περιττή τις καὶ ἄκαιρος [22]αὐτοῖς ἀποδειχθήσεται ἡ σάρκωσις, ψεῦδος [23]δὲ εὑρεθήσεται *κατὰ τοῦτο καὶ τὰ τῶν [24]θείων γραφῶν, οἷον τὸ »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« (Joh 1,14) [25]καὶ τὸ »ἐτέχθη ἡμῖν σήμερον σωτὴρ

13 ἡ + νοερῶς ψυχωθεῖσα   15 λόγου   23 κατ' αὐτοὺς

𝔅 ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܡܕܝܢܬܗ ܕܕܘܝܕ. ܕܓܠܘܬܐ ܗܝ ܡܕܝܢ ܐܦ ܗܝ ܕܐܡܪܐ. ܕܐܠܗܐ ܚܝܠܬܢܐ ܗܘܐ ܛܠܝܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܐܝܟ ܕܗܠܝܢ ܕܕܡܝܢ ܕܦܫܝܢ ܒܟܠܗܘܢ ܦܬܓܡܐ ܡܫܩܠܐ. ܐܠܐ ܕܐܦ ܠܐ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܬܗܝܡܢܐ ܒܬܘܠܬܐ ܡܫܝܚܬܐ. ܥܘܠ ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܐ ܕܠܐ ܢܗܘܐ.. ܘܡܢܟܪ ܠܟܠ ܢܦܫܐ ܕܕܚܠܬ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܡܬܚܒܠܐ ܠܗ ܓܝܪ ܐܝܟ ܕܡܢ ܠܗܘܢ ܟܠܗ ܣܒܪܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܘܟܠܗ ܗܘܝܘ ܟܪ̈ܣܛܝܢܘܬܐ. ܐܠܐ ܕܐܦ ܗܝ ܟܪ̈ܣܛܝܢܘܬܐ ܠܠܐ ܡܕܡ ܡܢܝܢܐ. ܐܦܠܐ ܡܘܗܒܬܐ ܪܒܬܐ ܘܡܝܩܪܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܗܝ ܕܒܡܘܬܗ ܕܡܪܢ ܡܫܬܡܠܝܐ. ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܐܠܗܝܬܐ ܐܠܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܐܢ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܠܐ ܡܬܡܢܝܐ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. 6 ܚܢܢ ܕܝܢ ܘܠܐ ܕܢܘܕܐ ܒܒܪܗܘܢ ܒܚܝܘܗܝ ܘܒܫܪܝܪܘܬܗ ܠܥܠܡ ܐܝܬ. ܘܗܘܐ ܕܡܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠ̈ܡܐ ܒܪ ܐܝܬܘܬܗ ܕܐܒܘܗܝ ܗܘ ܕܝܠܕܬ ܒܬܘܠܬܐ. ܐܠܗܐ

2 ܐܦ 𝔅³   5 ܘܡܢܟܪܐ 𝔅¹   6 ܕܒܡܘܬܗ : ܕܒܡܥܡܘܕܝܘܬܗ 𝔅¹   8 ܒܪܐ 𝔅³   9 ܐܠܗܘܬܐ 𝔅³

𝔄 ܐܦ ܗܝ ܕܐܡܪܐ. ܕܐܠܗܐ ܚܝܠܬܢܐ ܗܘܐ ܛܠܝܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܐܝܟ ܕܗܠܝܢ ܕܕܡܝܢ. ܐܠܐ ܐܦ ܠܐ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܬܗܝܡܢܐ ܒܬܘܠܬܐ. ܥܘܠ ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܐ ܕܠܐ ܢܗܘܐ. ܘܡܢܟܪ ܠܟܠ ܢܦܫܐ ܕܕܚܠܬ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܡܬܚܒܠܐ ܠܗ ܓܝܪ ܐܝܟ ܕܡܢ ܠܗܘܢ. ܟܠܗ ܣܒܪܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܐܦ ܗܝ ܟܪ̈ܣܛܝܢܘܬܐ ܠܠܐ ܡܕܡ ܡܢܝܢܐ. ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܡܘܗܒܬܐ ܪܒܬܐ ܘܡܝܩܪܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܗܝ ܕܒܡܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܫܬܡܠܝܐ. ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܐܠܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܐܢ ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܠܐ ܡܬܡܢܝܐ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. 6 ܚܢܢ ܕܝܢ ܡܘܕܝܢ. ܕܒܪܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠ̈ܡܐ. ܒܪ ܐܝܬܘܬܗ ܕܐܒܘܗܝ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ. ܗܘ ܕܝܠܕܬ ܒܬܘܠܬܐ ܦܪܘܩܐ ܘܡܚܝܢܐ. ܘܠܗ ܣܓܕܬܐ ܕܡܬܚܝܒܝܢ ܡܩܪܒܝܢ. ܘܠܐ ܡܬܦܪܫ

23 ܫܪܝܪܬܐ 𝔄²   ܕܡܬܚܝܒܝܢ 𝔄²

𝔖 ܡܪܝܐ ܒܡܕܝܢܬܗ ܕܕܘܝܕ. ܕܓܠܘܬܐ ܕܝܢ ܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܚܝܠܬܢܐ ܛܠܝܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܕܗܠܝܢ ܕܕܡܝܢ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܦ ܠܐ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ. ܒܬܘܠܬܐ ܡܬܗܝܡܢܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܡܫܬܟܚܐ ܘܥܘܠ ܗܝ ܕܐܝܟ ܗܢܐ. ܘܢܘܟܪܝܐ ܠܟܠ ܢܦܫܐ ܕܕܚܠܬ ܠܐܠܗܐ. ܡܬܚܒܠܐ ܓܝܪ ܡܢܗܘܢ ܟܠܗ ܣܒܪܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܘܗܝ ܟܪ̈ܣܛܝܢܘܬܐ ܠܟܠ ܠܐ ܡܕܡ ܚܫܝܒܐ. ܐܦܠܐ ܓܝܪ ܡܬܡܨܝܐ ܘܐܝܬܝܗ ܡܘܗܒܬܐ ܪܒܬܐ ܘܡܝܩܪܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܕܒܡܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܫܬܡܠܝܐ. ܐܠܗܝܬܐ ܡܟܝܠ ܡܬܚܫܒܐ ܐܠܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܐܢ ܟܝܬ ܠܐ ܡܬܡܢܝܢܬܐ ܐܝܬܝܗ ܥܡ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܡܬܒܣܪܢܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. 6 ܚܢܢ ܕܝܢ ܡܘܕܝܢ ܚܕ ܒܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠ̈ܡܐ. ܒܪ ܟܝܢܗ ܕܐܒܐ ܡܫܝܚܐ ܝܫܘܥ ܡܪܢ. ܗܘ ܕܒܬܘܠܬܐ ܝܠܕܬ. ܡܚܝܢܐ ܘܦܪܘܩܐ. ܘܠܗ ܣܓܕܬܐ ܘܡܚܝܠܬ

Χριστὸς [10]κύριος ἐν πόλει Δαβίδ« (Luc 2,11), ψεῦδος δὲ καὶ τὸ [11]»θεὸς ἰσχυρὸς ἦν παιδίον« (Js 9,6) καὶ πάντα [12]τὰ τούτοις ὅμοια, ἀλλ' οὐδὲ θεοτόκος [13]ἡ παρθένος [ἔτι] πιστευθήσεται, ὅπερ ἀθέμιτον [14]καὶ ἀσεβὲς τὸ τοιοῦτον καὶ ἀλλότριον πάσης [15]θεοσεβοῦς ψυχῆς· ἀνατραπήσεται γὰρ [16]αὐτοῖς πᾶσα ἐλπὶς Χριστιανῶν καὶ αὐτὸς [17]ὁ Χριστιανισμὸς εἰς οὐδὲν *λοιπόν οὐδὲ [18]γὰρ τὸ μέγα καὶ [19]τίμιον δῶρον τὸ Χριστιανῶν, τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ [20]τελούμενον λουτρόν, θεῖόν *τι λογισθήσεται [21]ἀλλὰ ἀνθρώπινον, εἴγε οὐδὲ ἐναρίθμιός ἐστι [22]τῇ θείᾳ τριάδι ἡ σάρκωσις [23]τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ   6 ἡμῖν δὲ [24]ὁμολογητέον υἱὸν θεοῦ [καὶ] ἀληθινὸν τὸν πρὸ [25]αἰῶνος, τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, [26]τὸν κύριον ἡμῶν, ὃν ἡ παρθένος ἐγέννησε *σωτῆρα [27]καὶ λυτρωτήν. καὶ τούτῳ τὴν προσκύνησιν ὀφειλόντως

11 ἦν : καὶ τὸ   17 λοιπόν : λογισθήσεται

𝔅 ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܦܪܘܩܐ ܘܡܫܡܠܝܐ. ܚܝܐ ܘܡܚܝܢ ܚܝܐ. ܚܕ ܕܝܢ ܚܕ ܘܐܦ ܚܕ ܕܡܢ ܐܬܐܡ ܗܘܐ. ܐܡܪܬܐ ܕܝܢ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܘܐܢܫܘܬܐ. ܘܒܗܕܐ ܣܓܕܬܐ ܚܕܐ ܡܪܓܫܬܐ ܘܠܐ ܦܪܝܫ ܦܓܪܗ ܡܢ ܐܠܗܘܬܗ ܒܣܓܕܬܐ. ܐܢ ܓܝܪ ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܢܬܦܪܫܘܢ ܚܝܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܟܢܐ ܡܬܦܪܫܐ ܣܓܕܬܐ. ܐܢ ܓܝܪ ܠܦܓܪܐ ܐܢܫ ܠܐ ܣܓܕ ܠܐܠܗܐ ܐܢܫ ܠܐ ܣܓܕ. ܐܟܢܐ ܕܐܘܢܓܠܣܛܐ ܚܝܐ ܕܚܕ ܡܠܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܗܟܢ ܘܐܡܪ ܕܡܠܬܐ ܠܡ ܒܣܪܐ ܗܘܐ. ܡܕܝܢ ܐܢ ܒܣܪܐ ܗܘܐ ܡܠܬܐ: ܠܡܠܬܐ ܐܢ ܣܓܕ ܐܢܫ ܐܦ ܠܒܣܪܐ ܣܓܕ. ܘܐܢ ܠܒܣܪܐ ܣܓܕ ܐܢܫ ܠܐܠܗܘܬܐ ܣܓܕ. ܘܫܠܝܚܐ ܕܣܓܕܘ ܠܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܘܐܬܟܫܦܘ ܠܦܓܪܢܘܬܗ. ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܣܓܕܘ. ܘܡܠܐܟܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܐܝܟ ܕܠܡܪܐ ܕܝܠܗܘܢ ܟܕ ܩܪܒܝܢ ܠܦܓܪܢܘܬܗ. ܘܒܬܘܠܬܐ ܟܕ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܝܠܕܬ ܒܒܣܪܐ ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܝܠܕܬ ܘܗܘ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܗܘ. ܘܡܩܪܒܐ ܟܕ ܢܫܩܗ ܠܦܓܪܐ ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܢܫܩܗ. ܘܠܐ

1 ܕܡܢ² 𝔅¹ : ܡܢ 𝔅³ von 3 ܐܢ ܓܝܪ ܠܐ — 8 ܦܓܪܢܘܬܗ in 𝔅 (Moes. MS II p. 1, 22) 4 ܚܕ ܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ 𝔅 5 ܠܡ ܕܡܠܬܐ 𝔅 8 ܕܠܡܪܗܘܢ: 𝔅¹

𝔄 ܦܓܪܗ ܡܢ ܣܓܕܬܗ. ܐܢ ܓܝܪ ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܢܬܦܪܫܘܢ ܚܝܠܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܟܢܐ ܡܬܦܪܫܐ ܣܓܕܬܐ. ܐܢ ܓܝܪ ܠܦܓܪܐ ܐܢܫ ܠܐ ܣܓܕ. ܠܐܠܗܐ ܠܐ ܣܓܕ. ܐܟܢܐ ܕܐܘܢܓܠܣܛܐ ܚܝܐ ܕܚܕ ܡܠܬܐ ܘܦܓܪܐ ܡܣܒܪ ܘܐܡܪ. ܡܠܬܐ ܦܓܪܐ ܗܘܐ. ܡܕܝܢ ܐܢ ܦܓܪܐ ܡܠܬܐ ܗܘܐ. ܠܡܠܬܐ ܐܢ ܣܓܕ ܐܢܫ ܠܦܓܪܐ ܣܓܕ. ܘܐܢ ܠܦܓܪܐ ܣܓܕ ܐܢܫ ܠܐܠܗܘܬܐ ܣܓܕ. ܘܫܠܝܚܐ ܕܣܓܕܘ ܠܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܘܐܬܟܫܦܘ ܠܦܓܪܢܘܬܗ. ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܣܓܕܘ. ܘܡܠܐܟܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܐܝܟ ܡܪܐ ܕܝܠܗܘܢ. ܟܕ ܩܪܒܝܢ ܠܦܓܪܢܘܬܗ. ܘܒܬܘܠܬܐ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܕܝܠܕܬ ܦܓܪܐ ܠܡܠܬܐ ܝܠܕܬ. ܘܗܘܬ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ. ܘܡܩܪܒܐ ܟܕ ܢܫܩܗ ܦܓܪܐ ܠܐܠܗܐ ܢܫܩܗ. ܘܠܐ ܡܬܚܫܚܐ ܐܦܠܐ ܚܕܐ ܡܦܪܫܘܬܐ ܕܡܠܬܐ

10 ܦܓܪܗ : + ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܝܢ ܠܗ ܩܢܝܢܐ 𝔄² 14 ܘܦܓܪܗ 𝔄² 14f. ܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ 𝔄² 15 ܡܠܬܐ ܦܓܪܐ 𝔄²: 19 ܡܠܬܐ + [ܘ]ܡܒܣܡ: 𝔄² 20 ܣܓܕܘ : ܡܛܠ ܕܠܐ ܦܪܝܫܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܡܢ ܦܓܪܗ ܟܕ ܚܝܐ + 𝔄²

𝔖 ܡܩܪܒܝܢ ܚܢܢ. ܘܠܐ ܡܬܦܪܫ ܡܢ ܣܓܕܬܐ ܒܣܪܗ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܟܚܐ ܕܟܕ ܠܐ ܡܬܦܪܫ ܡܢ ܚܝܐ ܐܠܗܝܐ. ܢܬܦܪܫ ܡܢ ܣܓܕܬܐ. ܐܢ ܓܝܪ ܠܒܣܪܐ ܐܢܫ ܠܐ ܣܓܕ. ‹ܠܐܠܗܐ ܐܢܫ ܠܐ ܣܓܕ.› ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܦ ܐܘܢܓܠܣܛܐ ܕܚܕ ܡܣܒܪ ܐܠܗܘܢ ܚܝܐ ܕܡܠܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܡܣܒܪ ܟܕ ܐܡܪ. ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ. ܡܕܝܢ ܐܢ ܒܣܪܐ ܡܠܬܐ ܗܘܐ. ܟܕ ܠܡܠܬܐ ܣܓܕ ܐܢܫ ܠܒܣܪܐ ܣܓܕ. ܘܟܕ ܠܒܣܪܐ ܣܓܕ ܐܢܫ ܠܐܠܗܘܬܐ ܣܓܕ. ܘܫܠܝܚܐ ܕܣܓܕܘ ܠܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܟܕ ܩܪܒܝܢ ܦܓܪܗ ܢܫܩܘ. ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܣܓܕܘ. ܐܦ ܡܠܐܟܐ ܕܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ. ܐܝܟ ܕܠܡܪܐ ܕܝܠܗܘܢ ܠܦܓܪܐ ܡܬܩܪܒܝܢ ܗܘܘ. ܐܦ ܒܬܘܠܬܐ ܟܕ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܠܒܣܪܐ ܝܠܕܬ ܠܡܠܬܐ ܝܠܕܬ. ܘܐܬܩܪܝܬ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ. ܐܦ

andere übersetzungen von § 6 s. s. 32

[10] προσφέρομεν καὶ οὐχ ἀφορίζεται τῆς προσκυνήσεως [11] ἡ σὰρξ αὐτοῦ. ἀδύνατον γὰρ μὴ διοριζομένης τῆς [12] θείας ζωῆς διορίζεσθαι τὰ τῆς προσκυνήσεως· εἰ γάρ [13] τις τὴν σάρκα οὐ προσκυνεῖ, τὸν θεὸν οὐ [14] προσκυνεῖ· [οὐκοῦν ἐν τῇ ἑνώσει τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἔμψυχον καὶ λογικὴν αὐτοῦ σάρκα ὡς ἑνὶ υἱῷ μία καὶ προσκύνησις προσφέρεται παρ' ἡμῶν] ὡς <καὶ> ὁ εὐαγγελιστὴς μίαν [15] ζωὴν τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς [16] εὐαγγελιζόμενος »ὁ λόγος« φησὶ »σὰρξ ἐγένετο«. [17] οὐκοῦν εἰ σὰρξ ὁ λόγος γέγονεν, τὸν λόγον [18] προσκυνῶν τις τὴν σάρκα προσκυνεῖ καὶ τὴν σάρκα [19] προσκυνῶν τις τὴν θεότητα προσκυνεῖ καὶ οἱ [20] προσκυνοῦντες τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀπόστολοι [21] τῷ σώματι *προσκυνοῦντες τὸν θεὸν λόγον προσεκύνουν. καὶ [22] ἄγγελοι δὲ αὐτῷ διηκόνουν ὡς ἂν ἰδίῳ δεσπότῃ [23] τῷ σώματι προσιόντες, καὶ [24] ἡ παρθένος ἀπ' ἀρχῆς σάρκα τεκοῦσα [25] τὸν λόγον

12 εἰ : οὗ 13 τὸν θεὸν : τοῦτον 20 Χριστὸν Ἰησοῦν

𝔅 ܕܝܢ ܡܬܚܫܚܐ ܐܦ ܠܐ ܚܕܐ ܡܦܪܫܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܕܝܠܗ ܒܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܟܝܢܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܚܕܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܟܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܗܘ ܗܘ. 7 ܐܝܬܘܬܗ ܓܝܪ ܒܠܐ ܡܬܚܙܝܢܘܬܗ ܐܠܗܘܬܐ ܗܝ. ܒܡܬܚܙܝܢܘܬܗ ܕܝܢ ܦܓܪܐ ܗܘ. ܘܠܐ ܡܬܢܟܪܐ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܡܬܒܣܪܢܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܒܡܢܝܢܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܡܪ. ܕܐܬܝܗܒ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗܐ ܘܠܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ. ܘܗܝ ܣܘܥܪܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܠܐ ܕܟܝܢܐ ܗܘ ܒܪܝܐ. ܚܕ ܗܘ ܓܝܪ ܘܗܘ ܗܘ ܦܓܪܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ ܕܦܓܪܗ ܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܗ ܕܝܢ ܕܐܬܚܠܦ ܦܓܪܐ ܒܠܐ ܦܓܪܢܘܬܐ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ. ܐܠܐ ܕܡܢ ܐܝܬ ܠܗ ܗܘ ܕܡܢ ܒܡܘܠܕܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܗܘܝ

1 ܘܐܦ 𝔅[3]   4 ܗܘ > 𝔅[3]   8 ܕܒܡܘܠܕܐ 𝔅[1]

𝔄 ܘܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ܒܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܟܝܢܐ. ܚܕ ܩܢܘܡܐ. ܚܕܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ. ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ. ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܗܘ ܗܘ. 7 ܐܝܬܘܬܗ ܓܝܪ ܒܠܐ ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ ܐܠܗܘܬܐ ܗܝ. ܒܡܬܚܙܝܢܘܬܐ ܕܝܢ ܦܓܪܐ ܗܘ. ܘܠܐ ܡܬܢܟܪܐ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܡܬܒܣܪܢܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܒܡܢܝܢܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܡܪ ܕܐܬܝܗܒ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗܐ. ܘܠܩܝܡܬܐ ܕܦܓܪܐ. ܘܗܝ ܣܘܥܪܢܐ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܠܐ ܕܟܝܢܐ ܒܪܝܐ. ܚܕ ܗܘ ܓܝܪ. ܘܗܘ ܗܘ ܦܓܪܐ ܘܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܗ ܕܐܬܚܠܦ ܦܓܪܐ ܒܠܐ ܦܓܪܢܘܬܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܐܝܬ ܠܗ ܗܘ ܕܡܢ ܒܡܘܠܕܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܗܘ ܕܟܠܐ

𝔖 ܡܬܩܪܝܐ ܡܢ ܒܦܓܪܐ ܙܩܦܘ ܠܐܠܗܐ ܙܩܦܘ. ܘܐܦܠܐ ܚܕ ܦܘܪܫܐ ܕܡܠܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܕܝܠܗ ܒܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܡܫܬܡܥ. ܐܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܚܕ ܟܝܢܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ. ܚܕܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ. ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ. ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܘܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܗܘ ܗܘ. 7 ܟܝܢܐ ܓܝܪ ܕܝܠܗ ܒܗܝ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ ܐܠܗܘܬܐ ܗܝ. ܒܗܝ ܕܝܢ ܕܡܬܚܙܐ ܒܣܪܐ. ܠܐ ܗܘܟܝܠ ܡܬܢܟܪܐ ܘܠܐ ܦܠܝܓܐ ܡܢ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܡܬܒܣܪܢܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܒܡܢܝܢܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܐܡܪ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗܐ ܘܠܩܝܡܬܐ ܕܒܣܪܐ ܡܬܝܗܒܐ. ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܕܟܝܢܐ ܒܪܝܐ. ܚܕ ܓܝܪ ܘܗܘ ܗܘ ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܐ. ܘܕܐܠܗܐ ܗܘ ܦܓܪܐ. ܟܕ ܠܐ ܐܫܬܚܠܦ ܒܣܪܐ ܠܟܝܢܐ. ܐܠܐ ܐܝܬ

13 [ܗܝ] ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ [ ]getilgt 𝔄[2]   14 ܦܓܪܗ 𝔄[0]   22 ܦܓܪܐ > 𝔄[2]   23 ܦܓܪܢܘܬܐ + ܐܡܪܝܢ 𝔄[2]

ἔτικτεν καὶ ἦν θεοτόκος, καὶ [9] Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα σταυρώσαντες τὸν θεὸν [10] ἐσταύρωσαν, καὶ οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς [11] αὐτοῦ ἐν ταῖς θείαις προφέρεται γραφαῖς, ἀλλ' ἔστι [12] μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, [13] ἓν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος [14] ὁ αὐτός. 7 οὐσία γὰρ αὐτοῦ [15] κατὰ μὲν τὸ ἀόρατον ἡ θεότης, κατὰ [16] δὲ τὸ ὁρατὸν ἡ σάρξ. οὔτε οὖν ἠλλοτρίωται οὔτε [17] μεμέρισται τῆς θείας τριάδος [18] ἡ σάρκωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. καὶ [19] γὰρ ἐν τῇ τῆς τριάδος ἐξαριθμήσει ἔφη [20] τὸ βάπτισμα τὸ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ [21] σαρκὸς ἀνάστασιν διδόμενον, ὅπερ ἐστὶ θεότητος [ἔργον] [22] καὶ οὐ κτιστῆς φύσεως. ἓν γὰρ καὶ ταὐτὸν [23] τὸ σῶμα καὶ θεοῦ τὸ σῶμα, [24] οὐ μεταβληθείσης τῆς σαρκὸς εἰς τὸ

23 θεοῦ : ὁ θεός, οὗ

ܘܒܗܘ ܕܟܠܠ ܡܢܝ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܒܟܬܒܐ ܕܐܬܘܪܬܐ ܀ 8 ܢܘܡܘܣ ܗܘܠܐ ܘܠܐ ܢܬܦܟܝ 𝔅 ܣܓܝܐܝܢ.. ܒܡܫܠܡܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܘܠܐ ܢܬܦܠܓ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܡܫܠܡܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܒܓܘܫܡܗ ܡܥܡܪܐ. ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܬܒܠܝ ܕܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܒܪܚܡܗ ܡܫܬܡܠܠ ܘܐܡܪ: ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܒܗܕܐ ܡܫܬܘܕܝܢܐ ܐܢܘܢ ܘܒܗ ܠܐ ܡܫܬܘܕܝܢܐ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܟܕ ܕܝܢ ܙܕܩ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܚܪܝܢ ܡܫܬܪܝܐ. ܘܠܐ ܢܣܘܪ ܒܓܙܪܐ ܐܢܫܐ. ܟܕ ܓܝܪ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܬܝܠܕ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܒܟܠܗ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܬܬ ܠܘܬܢ ܒܓܘܫܡܘܬܐ ܕܠܐ ܦܓܪܐ ܠܦܓܪܐ. ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ ܦܓܪܗ ܕܡܢܝ ܕܡܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܐܦ ܒܓܘܫܡܘܬܐ ܕܡܢ ܦܓܪܐ ܥܡܗ ܘܐܚܪܢܐ ܒܒܬܘܠܬܐ: ܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ ܘܡܠܬܐ ܕܗܘܐ ܒܣܪܐ. ܦܓܪܐ ܡܢܝ ܕܡܢܢ

7 ܠܦܓܪܐ 𝔅¹: ܦܓܪܐ 𝔅³ 8 ܕܡܢܢ 𝔅³

𝔄 ܡܢܝ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܀ ܫܠܡܬ ܐܓܪܬܐ ܕܝܘܠܝܘܣ. ܠܘܬ ܕܝܘ
ܡܢ ܕܝܠܗ ܥܠ ܦܓܪܢܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ..

8 ܒܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܡܬܝܕܥܝܢ. ܙܕܩ ܠܢ ܕܢܬܠܬܐ ܢܬܟܪܙ. ܘܠܐ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܢܬܦܠܓ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܒܓܘܫܡܗ ܡܥܡܪܐ: ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܕܝܢ ܐܬܒܠܝ ܕܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܒܪܚܡܗ ܠܐ ܡܫܬܡܠܠ: ܘܐܡܪ ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܒܗܕܐ ܡܫܬܘܕܝܢܐ ܐܢܘܢ. ܘܒܗ ܠܐ ܡܫܬܘܕܝܢܐ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܙܕܩ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܘܠܐ ܒܓܙܪܐ ܐܢܫܐ. ܟܕ ܓܝܪ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܗܘܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܒܟܠܗ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܬܬ ܠܘܬܢ. ܒܓܘܫܡܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܠܦܓܪܐ. ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ ܦܓܪܗ ܕܡܢܝ ܕܡܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܐܢܫܐ. ܘܒܓܘܫܡܘܬܐ ܕܡܢ ܦܓܪܐ ܥܡܗ ܘܐܚܪܢܐ ܒܒܬܘܠܬܐ. ܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ. ܘܡܠܬܐ ܕܗܘܐ ܦܓܪܐ. ܡܢܝ ܢܩܘܦ ܡܫܝܚܐ. ܘܐܢܘܢ ܕܠܐ ܐܦ

9-11 𝔄² ܫܠܡܬ ܀ ܠܘܬ ܐܓܪܬܐ ܕܝܘ. 11 mit der überschrift ܕܝܘܠܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ ܕܒܝܬ ܦܓܪܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ gibt 𝔅 z. 12—32, 19 (Moes. MS II p. 2, 17) 12 ܒܡܠܬܐ 𝔅 16 ܠܐ > 𝔅 20 ܘܠܐ 𝔅 22 ܕܐܬܬ 𝔅 | ܒܓܘܫܡܘܬܐ 𝔅 26 ܕܗܘܐ 𝔅

ܒܗ ܦܓܪܐ ܕܝܠܗ ܐܝܟ ܡܟܝܠ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. 𝔖 ܘܒܗ ܕܟܠܠ ܡܢܝ ܐܝܟ ܚܕܝܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܀ ܕܝܠܗ ܡܢ ܕܝܠܗ ܀

8 ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܬܝܕܥܝܢ ܗܪܬܝܩܐ. ܕܒܗܘܢ ܕܐܝܬ ܘܠܐ ܠܢ. ܘܠܐ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܢܬܦܠܓ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܡܫܠܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܒܓܘܫܡܐ ܐܡܪ. ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܒܪܚܡܗ ܡܫܬܪܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܕܝܗܒ ܒܦܓܪ: ⟨ܡܢ⟩ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܐܡܪ ܕܡܢ ܐܢܬܬܐ ܗܘܐ. ܒܗܕܐ ܡܫܬܘܕܝܢ ܐܢܘܢ. ܘܒܗ ܠܐ ܡܫܬܘܕܝܢ ܗܢܘܢ. ܟܕ ܕܝܢ ܙܕܩ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ

ܕܦܓܪܐ ܦܓܪܢܐ. ܐܝܟ ܕܡܢ ܚܕܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܡܢ ܕܟܠܠ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܒܓܘܫܡܘܬܐ ܡܫܬܪܝܬܐ ܥܡܗ. ܐܚܪܝܢ ܒܒܬܘܠܬܐ ܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ. ܘܡܠܬܐ ܕܦܓܪܐ ܗܘܐ. ܘܢܩܘܦ ܡܫܝܚܐ ܒܟܠܗ ܢܩܘܦ

ἀσώματον, ἀλλ' ἐχούσης [καὶ] [9] τὸ ἴδιον σῶμα κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν [10] καὶ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ λόγου [σύγκρασιν ἤτοι] ἕνωσιν.

9 σῶμα : τὸ ἐξ ἡμῶν

𝔅 ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܠܐ ܐܒܐ ܒܡܘܠܕܗ ܗܘܐ ܕܒܐܚܪܝܐ. ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܥܠ ܒܬܘܠܬܐ ܗܘ ܕܡܢ ܙܪܥܐ ܐܢܫܝܐ ܚܫܘܟ. ܒܪܗ ܕܝܢ ܕܐܢܫܐ ܡܬܐܡܪ ܗܘܐ. ܗܘܟܝܠ ܕܝܢ ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܠܐܠܗܐ ܫܘܐ ܗܘܐ. ܘܒܪܢܫܐ ܕܡܬܘܡܝܐ ܦܓܪܗ ܒܟܠܗ ܒܪܢܫܘܬܐ. ܘܡܫܬܟܚ ܒܟܠ ܚܫܚܬܐ ܘܒܟܠ ܐܘܪܚܐ. ܘܐܬܐ ܠܗ ܠܐܘܪܚܐ ܕܟܠ ܡܢ ܥܠܡܐ. ܘܡܫܬܒܚ ܡܢ ܡܠܐܟܐ ܘܡܬܟܪܙ ܡܢ ܦܘܡ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. 9 ܠܝ ܕܝܢ ܐܝܟ ܢܗܝܪܐ ܘܡܕܢܚ ܡܢ ܗܘܠܝܢ ܕܫܠܡܘ ܢܒܝܐ ܘܫܠܝܚܐ ܘܐܚܪܢܝܢ ܩܕܝܫܐ. ܗܠܝܢ ܕܐܬܟܬܒܘ ܒܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܐܚܝܢ ܡܫܬܡܠܝܢ ܐܘ ܡܬܚܫܒ. ܐܦ ܗܘ ܡܬܩܪܐ ܕܝܠܗ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܕܡܫܟܚܘܬܐ ܠܐܒܐ ܕܠܐ ܢܬܚܫܒ ܠܗ. ܡܬܚܫܒ ܕܝܢ ܡܛܠ ܦܓܪܐ ܘܡܛܠ ܚܝܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܡܬܩܪܐ ܒܗ ܒܦܪܘܩܢ. ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܡܫܬܡܠܐ ܒܗ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܪܢܫܐ ܐܡܪ ܒܗ ܒܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܒܗܘ ܕܐܬܓܠܝ. ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܚܝ. ܘܠܐ ܡܕܡ ܕܢܚܣܪ ܡܢ ܕܝܢ ܒܪܢܫܐ ܟܝܢܐ ܗܘܝܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ

2 ܕܝܢ > 𝔅[1] 4 ܡܫܬܒܚ 𝔅[3] 6 ܒܟܝܢܐ 𝔅[3] 7 ܡܬܝܕܥܘ 𝔅[1]

𝔄 ܒܡܘܠܕܗ ܕܒܐܚܪܝܐ. ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܥܠ ܒܬܘܠܬܐ ܕܡܢ ܙܪܥܐ ܐܢܫܝܐ ܚܫܘܟ. ܒܪܗ ܕܝܢ ܕܐܢܫܐ ܡܬܐܡܪ ܗܘܐ. ܗܘܟܝܠ ܕܝܢ ܠܐܠܗܐ ܡܫܘܝܐ ܗܘܐ. ܘܒܪܢܫܐ ܕܡܬܘܡܝܐ ܦܓܪܗ ܒܟܠܗ ܒܪܢܫܘܬܐ. ܘܡܫܬܟܚ ܒܟܠ ܚܫܚܬܐ. ܘܒܟܠ ܐܘܪܚܐ. ܘܐܬܐ ܠܗ ܠܐܘܪܚܐ ܕܟܠ ܡܢ ܥܠܡܐ. ܘܡܫܬܒܚ ܡܢ ܡܠܐܟܐ. ܘܡܬܟܪܙ ܒܦܘܡ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. 9 ܠܝ ܐܝܟ ܢܗܝܪܐ [ܗܠܝܢ] ܡܢ ܐܚܝܢ ܕܗܘܝܐ ܢܟܝܐ. ܐܦ ܗܘ ܡܬܩܪܐ ܕܝܠܗ. ܐܡܪ ܓܝܪ. ܕܡܫܟܚܘܬܐ ܠܐܒܐ ܕܠܐ ܢܬܚܫܒ ܠܗ. ܡܬܚܫܒ ܕܝܢ ܒܦܓܪܐ ܡܛܠ ܚܝܘܬܐ. ܗܘ ܕܡܫܬܡܠܐ ܒܗ ܒܦܪܘܩ. ܘܒܪܢܫܐ ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܡܫܬܡܠܐ ܒܗ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܪܢܫܐ ܐܡܪ ܒܗ ܒܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ: ܘܒܪܢܫܐ ܒܗܘ ܕܐܬܓܠܝ. ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܦܫ. ܘܠܐ ܡܕܡ ܕܢܚܣܪ ܡܢ ܕܝܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܟܝܢܐ. ܗܘܝܘ ܕܡܢ ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܐܝܟ. ܦܫܝܛ ܓܝܪ ܗܘ ܕܢܦܩ. ܦܫܝܛ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܘܟܕ ܡܘܠܕܗ ܡܢ ܚܕܐ ܦܫܝܛ ܠܐܢܬܬܐ. ܡܛܠ ܕܚܝܐ ܡܘܠܟܐ

14 ܡܫܬܘܝܐ] ܫܘܝܐ 𝔅 | ܗܘܐ > 𝔅 16 ܚܫܚܬܐ 𝔅 | ܘܒܟܠ ܐܘܪܚܐ > 𝔄°𝔅 19 [ܢܗܝܪܐ] + ܡܢ 𝔅 20 ܗܘ > 𝔅 22 [ܕܝܢ] ܓܝܪ 𝔅 30 ܡܘܠܕܗ ܕܡܢ 𝔅 31 [ܡܘܠܟܐ] ܕܚܝܐ ܡܘܠܟܐ 𝔅

ℭ ܡܫܝܚܐ ܕܠܐ ܐܒܐ ܒܡܘܠܕܗ ܕܒܬܪ ܐܚܪܝܐ. ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܗܘܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܢܚܬ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܬܘܠܬܐ ܕܡܢ ܙܪܥܐ ܐܢܫܝܐ ܚܫܘܟ.

ܘܡܬܚܫܒ ܗܘ ܕܡܛܠ ܒܦܓܪܐ. ܘܡܛܠ ܚܝܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܒܗ ܒܦܪܘܩܢܐ. ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܡܬܩܪܐ ܒܗ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܐܡܪ ܒܗܘ ܕܐܬܝܠܕ: ܘܒܪܢܫܐ ܒܗܘ ܕܐܬܓܠܝ. ܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܦܫ. ܟܕ ܠܐ ܡܕܡ ܕܢܚܣܪ ܡܢ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܗܘܝܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܗܘ ܕܢܦܩ. ܡܛܠ ܗܘ ܕܡܢ ܐܢܬܬܐ ܐܬܝܠܕ. ܟܕ ܦܫ ܡܘܠܕܗ ܡܢ ܚܕܐ ⟨ܦܫܝܛ⟩ ܠܐܢܬܬܐ. ܡܛܠ ܕܚܝܐ ܐܦܢܝܬ

ܡܫܝܚܘܬܗ. ܡܫܝܚܐ ܓܝܪ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܟܕ ܡܬܩܪܐ ܐܝܟ ܠܐܠܗܐ. ܡܛܠ 𝔅 ܕܦܪܐ ܕܡܢܐ ܚܘܒܐ ܗܘܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܟܕ ܕܝܢ ܕܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܕܝܬܝܪܘܬܗ ܡܩܪܒ ܠܒܪ ܐܢܫܐ. ܘܡܫܡܠܝܘ ܦܪܐ ܡܘܬܒܗ ܕܡܢܐ. ܘܐܡܝܢ ܒܢܝܐ ܒܡܫܡܠܝܘܬܗ ܕܡܢ ܟܠܗ ܥܠܬܐ. ܡܛܠ ܠܝ ܒܢܝܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܘܬܗ: ܘܕܝܢܐ ܠܥܠܡܐ ܠܗ ܕܐܝܬܝ ܐܠܗܘܬܗ. ܠܝ ܕܝܢ ܐܝܬ ܘܦܓܪܗ ܗܘ ܕܐܬܐ ܘܐܬܓܠܝ. ܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܡܚܐ ܡܢܗ ܘܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܢܚܬܗ ܚܘܒܐ. ܗܘ ܕܡܫܡܠܐ ܦܘܪܫܢܐ ܕܒܢܝܢܐ ܐܠܗܝܐ ܘܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܘܠܐܬܚܘܝܘܗܝ ܘܠܗ ܘܡܬܪܘܣܐ ܡܢܝܢܐ: ܠܡܫܘܚܬܐ ܘܠܬܪܝܢܘܬܐ ܘܪܘܚܐ ܐܝܟ ܘܥܠܡܐ ܟܠ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܫ ܫܠܡ.

4 ܘܡܣܪܢ 𝔅[1]   8 ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܘ 𝔅[3]

𝔄 ܠܥܠܡܐ. ܘܟܕ ܕܝܢ ܕܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܕܝܬܝܪܘܬܗ. ܡܩܪܒ ܠܒܪ ܐܢܫܐ. ܘܡܫܡܠܝܘ. ܦܪܐ ܡܘܬܒܗ ܕܡܢܐ. ܘܐܡܝܢ ܒܢܝܐ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܡܢ ܟܠܗ ܥܠܬܐ. ܡܛܠ ܠܝ ܦܘܪܫܢܐ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܘܬܗ: ܘܕܝܢܐ ܠܥܠܡܐ. ܠܗ ܕܐܝܬܝ ܐܠܗܘܬܗ. ܐܠܐ ܕܝܠܗ. ܐܝܬ ܕܝܢ ܘܦܓܪܗ ܗܘ ܕܐܬܐ ܘܐܬܓܠܝ. ܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܡܚܐ ܡܢܗ. ܘܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܢܚܬܗ ܚܘܒܐ. ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܐܠܗܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܐܬܓܠܝ ܡܢ ܚܘܒܐ ܫ ܫܠܡܬ ܠܡܠܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܫ

𝔖 ܠܥܠܡܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܗܘ ܕܠܒܪܐ ܠܒܪܢܫܐ ܗܘܐ. ܠܒܪܢܫܐ ܠܟܠ ܫܘܡܠܝܐ ܕܝܬܝܪܐ ܕܝܠܗ ܡܩܪܒ. ⟨ܠ⟩ܡܫܘܠܡܘܬܐ ܓܝܪ ܠܒܪܢܫܐ ⟨ܦܪ⟩ܐ. ܘܡܫܡܠܐ ܠܟܠܗ ⟨ܒܢ⟩ܝܐ ܕܡܢ ܡܫܡܠܝܐ. ܡܛܠ ܠܝ ܗܘ ܕܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ⟨ܐܠܗܘ⟩ܬܗ. ܘܗܘ ܕܢܚܬ ܠܥܠܡܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܕܐܝܟ ܐܝܬܝ ܐܠܗܘܬܗ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܬܐ ܘܐܬܓܠܝ. ܠܐ ܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ ܗܘ ܕܡܚܐ ܡܢܗ. ܐܠܐ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܕܢܚܬܗ ܚܘܒܐ. ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܓܠܝ ܡܢ ܚܘܒܐ ܫ

11. 12. 13 lücken im codex

11 ܠܡܫܡܠܝܘ 𝔄[2]   12 ܒܡܫܡܠܝܘ 𝔄[2]   14 ܐܠܗܘܬܗ 𝔅 | ܐܠܐ ܕܝܠܗ > 𝔅   15 ܗܘܐ > 𝔄[0]   15 f. ܗܘ ܗܘ 𝔄[2]   18 ܗܘ > 𝔅   19 ܚܘܒܐ] + ܫܠܡܬ 𝔄[2] | ܫܠܡ ܠܗ ܠܡܠܬܐ 𝔄[2] ܠܡܠܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ

Andere übersetzungen von § 6 s. 28, 5. 16. 𝔚 f. 124[r] ܘܡܠܬܐ ܕܝܢ ܗܘ ܟܕ ܟܠ ܕܒܪܝܐ ܗܘܐ ܐܢܫܐ ܒܐܦܝ ܢܦܫܗ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܒܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܝܠܗ: ܘܡܠܬܐ ܐܡܪ ܫ ܡܛܠ ܠܝ ܕܒܪܐ ܗܘܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܝ ܡܠܬܐ ܐܝܟ ܕܝܠܗ. ܠܒܪܢܫܐ ܕܝܠܗ ܘܟܕ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܝܠܗ. ܘܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܒܪܢܫܐ ܡܢ ܕܝܢ ܕܝܠܗ ܗܘܐ: ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܝܠܗ ܗܘܐ. ܘܡܛܠܬܗ ܕܝܢ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܐܢܫ ܕܒܪܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܝ ܠܒܪܢܫܐ ܡܢ ܒܪܢܫܐ ܘܒܡܠܬܐ ܕܝ ܒܪܢܫܐ ܗܘܐ. ܠܡܠܬܐ ܗܘܐ ܗܘܐ. ܘܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܗܘܐ. ܘܡܫܝܚܐ ܕܝ ܠܒܪܢܫܐ ܕܝܠܗ ܐܠܗܐ ܕܝܠܗ. ܘܠܐ ܐܝܟ ܘܠܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܐܠܗܐ ܕܝܠܗ ܘܕܝܠܗ. ܐܠܐ ܐܠܗܘܬܗ ܡܢ ܟܠ. ܡܢ ܡܠܬܐ. ܡܢ ܡܫܝܚܘܬܐ. ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ. ܠܗ ܐܠܗܐ ܘܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܗܘ ܗܘ. 7 ܐܡܪ ܓܝܪ ܕܝܠܗ ܠܡܠܬܐ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ܐܠܗܘܬܐ ܗܘ. ܠܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܒܪܐ. (Moesinger MS II p. 4, 21)

𝔉 f. 35[r] ܕܡܢܐ ܡܠܬܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܘܡܐ. ܡܢ ܐܡܪ ܕܠܗ ܗܘܐ ܕܡܠܬܐ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܐܠܗܘܬܐ ܡܬܓܫܡܢ ܠܡܠܬܐ ܕܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܫ ܘܡܠܬܐ ܕܝ ܡܢ ܒܪܢܫܐ ܠܒܪܢܫܐ ܡܛܠ ܠܡܠܬܐ ܡܛܠ. ܘܐܠܗܘܬܗ ܡܛܠ ܐܠܗܐ. ܐܦ ܡܫܝܚܐ ܕܝ ܠܒܪܢܫܐ ܕܝܠܗ. ܠܐܠܗܐ ܕܝܠܗ. ܘܠܐ ܡܢ ܦܘܪܫܢܐ ܕܡܠܬܐ ܘܒܪܢܫܐ ܒܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܐܠܗܘܬܗ ܡܢ ܟܠ ܡܢ ܡܠܬܐ. ܡܢ ܡܫܝܚܘܬܐ. ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ. ܠܗ ܐܠܗܐ ܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܗܘ ܗܘ.

𝔉 f. 140[u] ܘܡܠܬܐ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܘܡܐ ܠܡܠܬܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ: ܠܗ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܠܡܠܬܐ ܡܬܓܫܡܢܘܬܐ ܐܠܗܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܡܠܬܐ ܫ ܐܠܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܕܡܠܬܐ ܘܒܪܢܫܐ ܕܝܠܗ. ܐܦ ܒܡܠܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܐܠܐ ܐܠܗܘܬܗ ܡܢ ܟܠ ܡܢ ܡܠܬܐ ܡܢ ܡܫܝܚܘܬܐ. ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ. ܠܗ ܐܠܗܐ ܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܗܘ ܗܘ.

S ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܛܘܒܢܐ ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܪܫܐ ܕܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܥܠ ܡܬܓܫܡܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܕܫܠܡ ܠܗܿ ܠܣܘܢܗܕܘܣ ܩܕܝܫܬܐ ܕܒܢܝܩܝܐ.

ܡܘܕܝܢ ܒܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ ܡܬܘܡܐܝܬ ܐܬܝܠܕ. ܕܒܚܪܬܐ ܕܥܠܡܐ ܡܛܠ ܦܘܪܩܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܗܘܐ ܒܒܣܪ. ܐܝܟ ܕܫܠܝܚܐ ܐܠܗܝܐ ܡܠܦ ܟܕ ܐܡܪ. ܕܟܕ ܕܝܢ ܐܬܐ ܫܘܡܠܝܐ ܕܙܒܢܐ ܫܕܪ ܐܠܗܐ ܠܒܪܗ ܟܕ ܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܒܪܘܚ. ܒܪܗ ܕܝܢ ܕܐܢܫܐ ܒܒܣܪ. ܠܐ ܗܘܐ ܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܚܕ ܒܪܐ: ܚܕ ܕܡܣܬܓܕ ܘܚܕ ܕܠܐ ܡܣܬܓܕ. ܐܠܐ ܚܕ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܬܓܫܡ ܘܡܣܬܓܕ ܥܡ ܒܣܪܗ ܒܚܕܐ ܣܓܕܬܐ. ܐܦܠܐ ܬܪܝܢ ܒܢܝܢ: ܐܚܪܢܐ ܡܢ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܘܡܣܬܓܕܐ: ܘܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܪܝܡ ܒܪܢܫܐ ܠܐ ܡܣܬܓܕܢܐ. ܕܒܛܝܒܘܬܐ ܗܘܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ: ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܦ ܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܡܪܬ. ܚܕ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܐܚܪܢܐ ܕܐܦ ܡܢ ܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ ܒܚܪܬܐ ܐܚܪܝܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܡܠܐܟܐ ܠܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܠܡܪܝܡ ܟܕ ܡܫܐܠܐ ܗܘܬ ܕܐܝܟܢܐ ܬܗܘܐ ܗܕܐ ܕܓܒܪܐ ܠܐ ܝܕܥܬ. ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܬܐܬܐ ܥܠܝܟܝ. ܘܚܝܠܗ ܕܡܪܝܡܐ ܢܓܢ ܥܠܝܟܝ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘ ܕܡܬܝܠܕ ܡܢܟܝ ܩܕܝܫܐ. ܢܬܩܪܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. 2 ܗܘ ܗܟܝܠ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ. ܒܪܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܒܟܝܢܐ. ܘܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܛܝܒܘܬܐ ܘܒܫܘܬܦܘܬܐ. ܒܒܣܪ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܒܪܢܫܐ. ܒܪܘܚ ܕܝܢ ܗܘ ܗܘ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ. ܕܚܫ ܚܫܐ ܕܝܠܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ. ܕܡܫܝܚܐ ܚܫ ܚܠܦܝܢ ܒܒܣܪܐ. ܘܬܘܒ ܕܗܘ ܒܪܗ ܕܝܠܗ ܠܐ ܚܣ: ܐܠܐ ܚܠܦ ܟܠܢ ܐܫܠܡܗ. ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܓܝܪ ܗܘܐ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܒܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܝ ܕܐܡܝܪܐ ܡܢ ܢܒܝܐ: ܕܐܢܐ ܐܢܐ ܐܠܗܐ ܘܠܐ ܐܫܬܚܠܦܬ. ܘܡܝܬ ܡܘܬܐ ܕܝܠܢ ܒܒܣܪ ܚܠܦ ܚܛܗܝܢ ܕܢܒܛܠ ܠܡܘܬܐ ܒܝܕ ܡܘܬܐ ܕܚܠܦܝܢ. ܐܝܟ ܫܠܝܚܐ ܕܐܡܪ. ܕܐܬܒܠܥ ܡܘܬܐ ܒܙܟܘܬܐ.

ΕΚΘΕΣΙΣ ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΣΑΡΚΩΣΕΩΣ [2] ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΥΜΦΩΝΟΥΣΑ *ΤΗΙ ΤΗΣ ΕΝ ΝΙΚΑΙΑΙ ΑΓΙΑΣ ΣΥΝΟΔΟΥ*

[3] ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν πρὸ αἰώνων ἀιδίως γεννηθέντα, ἐπ' ἐσχάτων τῶν αἰώνων διὰ [4] τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας γεγενῆσθαι κατὰ σάρκα, ὡς ὁ θεῖος ἀπόστολος διδάσκει λέγων· »ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα *τοῦ χρόνου, [5] ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός« (Gal 4,4)· καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, [6] υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ *μίαν ἀπροσκύνητον, [7] ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει· οὐδὲ δύο [8] υἱούς, ἄλλον μὲν υἱὸν θεοῦ ἀληθινὸν καὶ προσκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον μὴ προσκυνούμενον, [9] κατὰ χάριν υἱὸν θεοῦ γενόμενον, ὡς καὶ ἄνθρωποι, ἀλλὰ τὸν ἐκ θεοῦ καὶ θεόν, ὡς [10] ἔφην, ἕνα υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν [τὸν] αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλον, καὶ ἐκ Μαρίας γεγεννημένον κατὰ σάρκα ἐπ' [11] ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν· ὡς <καὶ> ὁ ἄγγελος τῇ θεοτόκῳ Μαρίᾳ *λεγούσῃ· »πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ [12] γινώσκω;« εἴρηκε »πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ [13] καὶ τὸ γεννώμενον <ἐκ σοῦ> ἅγιον, κληθήσεται υἱὸς θεοῦ« (Luc 1, 34. 35). 2 ὁ τοίνυν γεννηθεὶς ἐκ τῆς παρθένου [14] Μαρίας υἱὸς θεοῦ φύσει καὶ θεὸς ἀληθινός, καὶ οὐ χάριτι καὶ μετουσίᾳ, κατὰ σάρκα [15] μόνον τὴν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, κατὰ δὲ πνεῦμα ὁ αὐτὸς υἱὸς θεοῦ καὶ θεὸς παθὼν [μὲν] τὰ [16] ἡμέτερα πάθη [κατὰ σάρκα,] ὡς γέγραπται »Χριστοῦ παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί« (I Petr. 4,1) καὶ πάλιν »ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ [17] ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν« (Rom 8,32). ἀπαθὴς γὰρ διαμείνας καὶ ἀναλλοίωτος κατὰ τὴν θεότητα, κατὰ [18] τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ προφήτου »ἐγὼ θεὸς καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι« (Mal 3,6), ἀποθανὼν [μὲν] τὸν ἡμέτερον θάνατον κατὰ σάρκα ὑπὲρ [19] τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἵνα τὸν θάνατον ἀνέλῃ διὰ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν θανάτου, κατὰ τὸν λέγοντα

2 ἀιδίως + ἐκ τοῦ πατρὸς   3 γεγεννῆσθαι   11 τοῦτο ἔσται   17 γὰρ : δὲ

ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ.. ܘܐܬܒܠܥ ܗܘ ܡܘܬܐ ܒܙܟܘܬܐ. ܐܝܟܘ ܡܘܬܐ ܙܟܘܬܟ ܥܘܩܣܟ ܐܝܟ ܦܘܠܘܣ. ܠܐ ܡܬܐܚܕܢܐ ܕܝܢ ܘܠܐ ܡܝܘܬܐ ܒܡܘܬܐ ܡܛܠ ܐܠܗܘܬܐ ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܕܐܒܐ. ܐܝܟ ܦܛܪܘܣ ܕܐܡܪ. ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܗܘܬ ܠܗ ܕܬܬܐܚܕ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܐ ܐܝܟ ܕܒܣܪܗ ܕܡܠܬܐ ܕܡܢ ܐܪܥܐ ܐܬܥܠܝ. ܐܝܟ ܗܝ ܕܡܬܐܡܪܐ ܡܢ ܕܘܝܕ. ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܬܒ ܠܟ ܡܢ ܝܡܝܢܝ. ܘܐܦ ܡܢܗ ܕܡܪܢ ܡܫܬܪܪܐ ܘܡܢ ܫܠܝܚܐ. ܒܐܠܗܘܬܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܬܚܡܢܐ. ܘܟܠ ܐܬܪ ܒܗ ܡܚܝܕ. ܥܡ ܐܒܐ ܡܢ ܡܬܘܡܝܐ ܒܪ ܡܬܘܡܝܘܬܐ. ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܐܒܗܝܐ ܘܠܐ ܡܬܡܠܠܢܐ. ܐܝܟ ܡܠܦܢܐ ܦܘܠܘܣ. ܕܡܫܝܚܐ ܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ ܘܚܟܡܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܬܐ ܗܘ ܗܘ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܐܫܬܘܕܝ. ܕܢܕܘܢ ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ. ܕܗܘ ܕܕܐܢ ܟܣܝܬܐ ܕܚܫܘܟܐ. ܘܓܠܐ ܡܬܪܥܝܬܐ ܕܠܒܘܬܐ. ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܦܘܪܥܢܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܫܘܐ ܠܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܗ. 3 ܐܢ ܕܝܢ ܐܢܫ ܠܒܪ ܡܢ ܗܠܝܢ: ܡܢ ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܡܠܦ: ܚܕ ܐܚܪܢܐ ܐܡܪ ܠܒܪܐ ܕܐܠܗܐ: ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܠܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ: ܕܒܛܝܒܘܬܐ ܐܬܥܒܕ ܒܪܐ ܐܝܟ ܡܐ ܕܠܢ: ܐܝܟ ܕܢܗܘܘܢ ܬܪܝܢ ܒܢܝܐ: ܚܕ ܒܟܝܢܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ: ܘܚܕ ܒܛܝܒܘܬܐ ܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ. ܐܘ ܐܢ ܐܢܫ ܠܒܣܪܗ ܕܡܪܢ ܡܢ ܠܥܠ ܐܡܪ: ܘܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ: ܐܘ ܕܐܬܦܢܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܠܒܣܪܐ: ܐܘ ܕܐܬܒܠܒܠܬ ܐܘ ܕܐܫܬܚܠܦܬ: ܐܘ ܕܚܫܘܫܬܐ ܗܝ ܐܠܗܘܬܗ ܕܒܪܐ: ܐܘ ܕܠܐ ܡܣܬܓܕܐ ܗܝ ܒܣܪܗ ܕܡܪܢ ܐܝܟ ܡܢ ܕܒܪܢܫܐ ܗܝ: ܘܠܐ ܗܘܬ ܡܣܬܓܕܐ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܒܣܪܐ ܗܝ ܕܡܪܢ ܘܐܠܗܢ. ܗܢܐ ܡܚܪܡܐ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܩܬܘܠܝܩܝ. ܟܕ ܡܬܛܦܝܣܐ ܠܫܠܝܚܐ ܐܠܗܝܐ ܕܐܡܪ. ܕܐܢ ܐܢܫ ܢܣܒܪ ܠܟܘܢ ܠܒܪ ܡܢ ܡܐ ܕܩܒܠܬܘܢ. ܢܗܘܐ ܚܪܡ ܀

ἀπόστολον »κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος· [1] ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου ᾅδη τὸ κέντρον;« (I Cor 15, 55) καὶ πάλιν »Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ [2] τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς« (I Cor 15, 3). ἀκράτητος δὲ καὶ ἀθάνατος τῷ θανάτῳ διαμείνας διὰ τὴν θεότητα, ὡς [3] ἀπαθὴς τοῦ πατρὸς δύναμις, κατὰ τὸν λέγοντα Πέτρον »οὐκ ἦν, φησί, δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου« (Act 2, 24). <καὶ> ἀνελθὼν [4] εἰς οὐρανοὺς καὶ καθήμενος ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν ἀπὸ γῆς [εἰς οὐρανοὺς] ὑψουμένην σάρκα τοῦ λόγου, κατὰ τὸ λεγόμενον [5] ὑπὸ τοῦ Δαβὶδ »εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου« (Ps 110, 1) καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου βεβαιούμενον καὶ τῶν ἀποστόλων· [6] κατὰ δὲ τὴν θεότητα ἀπερίληπτος <καὶ> πάντα τόπον περιέχων, μετὰ τοῦ πατρὸς ἀπ' ἀϊδιότητος συναΐδιος [7] ὡς πατρικὴ καὶ ἄρρητος δύναμις, κατὰ τὸν διδάσκαλον Παῦλον »Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ [8] θεοῦ σοφία« (I Cor 1, 24)· <καὶ> ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς υἱὸς θεοῦ καὶ θεός, ὡς ἐπηγγείλατο, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ὥς φησι [9] ὁ ἀπόστολος »τοῦ κρίνοντος τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανεροῦντος τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν καὶ τὸν ἔπαινον καὶ τὴν μέμψιν [10] κατ' ἀξίαν φέροντος ἑκάστῳ« (I Cor 1, 24). 3 εἰ δέ τις παρὰ ταῦτα ἐκ τῶν θείων γραφῶν [11] διδάσκει, ἕτερον λέγων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἕτερον <δὲ> τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον, κατὰ χάριν [12] υἱοποιηθέντα ὡς ἡμεῖς· ὡς εἶναι δύο υἱούς, ἕνα κατὰ φύσιν υἱὸν θεοῦ, τὸν ἐκ θεοῦ, καὶ ἕνα [13] κατὰ χάριν, τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον· ἢ εἴ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ἄνωθεν λέγει καὶ μὴ ἐκ [14] τῆς παρθένου Μαρίας ἢ τραπεῖσαν τὴν θεότητα εἰς σάρκα ἢ συγχυθεῖσαν ἢ ἀλλοιωθεῖσαν, ἢ [15] παθητὴν τὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα ἢ ἀπροσκύνητον τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ὡς ἀνθρώπου, [16] καὶ μὴ προσκυνητὴν ὡς κυρίου καὶ θεοῦ <ἡμῶν> σάρκα, τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ ἁγία [17] <καὶ> καθολικὴ ἐκκλησία πειθομένη τῷ θείῳ ἀποστόλῳ λέγοντι »εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρὰ [18] ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω« (Gal 1, 8).

7 διδάσκοντα

𝔖 ܕܝܘܠܝܘܣ ܩܕܝܫܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܝ.

ܠܡܪܝ ܘܠܪܚܝܡܝ ܒܪܐ ܡܩܕܫܘܬܐ ܕܟܗܢܘܬܝ. ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ ܒܡܪܢ ܫܠܡ ܀ ܡܬܕܡܪ ܐܢܐ ܕܫܡܥ ܐܢܐ ܥܠ ܐܢܫܝܢ. ܕܟܕ ܡܘܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܡܬܓܫܡܐ ܡܪܢ. ܢܦܠܝܢ ܒܦܘܪܫܢܐ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܦܘܠܐ ܠܗܠ. ܗܢܘܢ ܓܝܪ. ܟܕ ܠܦܘܠܐ ܫܡܝܫܛܝܐ ܡܫܬܥܒܕܝܢ. ܚܕܐ ܠܗܘ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܡܪܝܢ. ܟܕ ܐܠܗܐ ܡܘܕܝܢ ܠܗ. ܘܚܕܐ ܕܝܢ ܠܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܐܪܥܐ. ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܠܗܘ ܡܢ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܠܗܢܐ ܕܝܢ ܒܪܝܐ. ܘܠܗܘ ܡܢ ܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ. ܠܗܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܐܬܡܠܝ. ܘܠܗܘ ܡܢ ܡܪܝܐ. ܠܗܢܐ ܕܝܢ ܥܒܕܐ ܟܕ ܡܪܫܥܝܢ. ܐܢ ܣܓܕܝܢ ܠܗܘ ܕܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܥܒܕܐ ܘܒܪܝܐ. ܘܐܢ ܠܐ ܣܓܕܝܢ ܠܗܘ ܕܙܒܢ ܠܢ ܒܕܡܗ. 2 ܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܘܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܐܬܓܫܡ: ܘܚܕ ܐܝܬܘܗܝ ܥܡ ܦܓܪܗ. ܡܫܓܫܝܢ ܕܠܡܓܢ. ܟܕ ܢܦܩܝܢ ܒܡܠܐ ܕܪܫܝܥܘܬܐ ܕܗܢܘܢ. ܐܡܪܝܢ ܓܝܪ ܐܦ ܗܢܘܢ ܐܝܟ ܕܫܡܥܬ ܐܢܐ ܬܪܬܝܢ ܟܝܢܝܢ. ܟܕ ܠܗ ܝܘܚܢܢ ܓܠܝܐܝܬ ܚܕ ܚܘܝܗ ܠܡܪܢ. ܟܕ ܐܡܪ ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܬ. ܘܦܘܠܘܣ ܟܕ ܐܡܪ ܕܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ. ܐܢ ܓܝܪ ܚܕ ܐܬܩܪܝ ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܬܝܠܕ: ܘܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܡܕܡ ܗܘܐ. ܚܕ ܗܘ ܟܝܢܐ ܡܛܠ ܕܚܕ ܗܘ ܦܪܨܘܦܐ. ܘܠܐ ܟܝܢܐ ܦܓܪܐ ܕܠܚܘܕ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘܐ ܠܚܘܕܝܗ ܟܝܢܐ ܗܘ ܦܓܪܐ. ܘܠܚܘܕܝܗ ܟܝܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܒܡܬܒܣܪܢܘܬܐ. ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܚܕ ܗܘ ܟܝܢܐ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܒܕܡܘܬܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܗܘܐ. 3 ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܡܫܬܘܕܥܝܢ ܠܗܘ ܕܒܚܕܝܘܬܐ

8—16 Zacharias Rhetor hist. eccl. IV 12 (aus dem briefe des Timotheos Ailuros über Isaias und Theophilos) bei Land Anecd. Syr. III 152, 15—26 ܡܢ ܐܓܪܬܐ ܕܝܠܗ (bei Julius) ܕܝܠܗ ܟܕ ܐܡܪ ܕܝܘܠܝܘܣ ܀ 2 ܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܘܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܬܓܫܡ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܚܕ ܗܘ ܥܡ ܦܓܪܗ. ܡܫܓܫܝܢ ܕܡܓܢ ܟܕ ܢܦܩܝܢ ܒܡܠܐ ܕܪܫܝܥܘܬܐ ܕܗܢܘܢ. ܐܡܪܝܢ ܓܝܪ ܐܦ ܗܢܘܢ ܐܝܟ ܕܫܡܥܬ ܐܢܐ ܬܪܬܝܢ ܟܝܢܝܢ. ܟܕ ܝܘܚܢܢ ܓܠܝܐܝܬ ܚܕ ܚܘܝ ܠܡܪܢ ܟܕ ܐܡܪ: ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܬ. ܘܦܘܠܘܣ ܕܝܢ ܗܘ ܟܕ ܐܡܪ ܕܚܕ ܗܘ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܐܬܒܪܝ. ܐܢ ܓܝܪ ܚܕ ܗܘ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܬܝܠܕ. ܘܐܬܩܪܝ ܗܘ ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܗܘܐ. ܚܕ ܗܘ ܟܝܢܐ ܡܛܠ ܕܚܕ ܗܘ ܦܪܨܘܦܐ. ܘܠܐ ܡܬܦܠܓ ܠܬܪܝܢ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܟܝܢܐ ܘܟܝܢܐ ܗܘܐ ܟܝܢܐ ܦܓܪܐ. ܘܟܝܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܒܡܬܒܣܪܢܘܬܐ: ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܕܒܪܢܫܐ ܚܕ ܟܝܢܐ ܡܢ ܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܘ ܕܗܘܐ ܒܕܡܘܬܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܚܕ ܗܘ ܟܝܢܐ ܡܫܝܚܐ.

8—16 𝔉 fol. 35ᵃ ܕܝܠܗ ܡܢ ܐܓܪܬܐ ܕܝܠܗ ܕܝܘܠܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܝ. 2 ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܘܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܬܓܫܡ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ: ܘܚܕ ܐܝܬܘܗܝ ܥܡ ܦܓܪܗ. ܡܫܓܫܝܢ ܣܪܝܩ. ܟܕ ܒܡܠܐ ܕܪܫܝܥܘܬܐ ܕܗܢܘܢ

<*ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΟΥΛΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΡΩΜΗΣ

τῷ δεσπότῃ μου καὶ ποθεινῷ μου υἱῷ τῆς ἱερωσύνης μου Διονυσίῳ Ἰούλιος ἐπίσκοπος Ῥώμης ἐν κυρίῳ χαίρειν*>

Θαυμάζω πυνθανόμενος περί τινων ὁμολογούντων [μὲν] θεὸν ἔνσαρκον τὸν κύριον, περιπιπτόντων [δὲ] τῇ διαιρέσει τῇ κακῶς ὑπὸ τῶν παυλιανιζόντων *εἰσαχθείσῃ. ἐκεῖνοι [μὲν] γὰρ Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ δουλεύοντες ἄλλον μὲν τὸν ἐξ οὐρανοῦ λέγουσι, θεὸν ὁμολογοῦντες αὐτόν, ἄλλον δὲ τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον, λέγοντες τὸν μὲν ἄκτιστον, τὸν δὲ κτιστόν, <καὶ> τὸν μὲν αἰώνιον, τὸν δὲ χθεσινόν, <καὶ> τὸν μὲν δεσπότην, τὸν δὲ δοῦλον, ἀσεβοῦντες, ἄν τε προσκυνῶσιν, ὃν λέγουσι δοῦλον καὶ κτιστόν, ἄν τε μὴ προσκυνῶσι τὸν ἐξαγοράσαντα ἡμᾶς τῷ ἰδίῳ αἵματι. 2 οἱ δὲ τὸν ἐξ οὐρανοῦ θεὸν ὁμολογοῦντες ἐκ τῆς παρθένου σεσαρκῶσθαι καὶ ἕνα εἶναι μετὰ τῆς σαρκὸς <αὐτοῦ>, μάτην ταράσσουσιν, εἰς τὰ ῥήματα τῆς ἐκείνων ἀσεβείας ἐκφερόμενοι. λέγουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ (ὡς ἀκούω) δύο φύσεις, καίτοι τοῦ Ἰωάννου σαφῶς ἕνα ἀποδείξαντος τὸν κύριον ἐν τῷ λέγειν »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« (Joh 1, 14) καὶ τοῦ Παύλου ἐν τῷ λέγειν »εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα« (I Cor 8, 6). εἰ γὰρ »εἷς« ὁ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὠνόμασται καὶ αὐτός ἐστι »δι' οὗ τὰ πάντα γέγονε«, μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν οὐκ ἔχον εἰς δύο διαίρεσιν, ἐπεὶ μηδὲ ἰδίως φύσις τὸ σῶμα, καὶ ἰδίως φύσις ἡ θεότης κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός 3 εἰ δὲ οὐκ ἐπιγι-

ܚܕ. ܡܫܟܚܝܢ ܕܐܦ ܠܣܓܝܐܬܐ ܠܡܦܠܓܘܬܗ ܠܚܕ. ܘܣܓܝܐܬܐ ܟܝܢܐ ܠܡܐܡܪ. ܡܛܠ ⟨ܕ⟩ܕܡܫܚܠܦܐ ܐܝܬ ܐܝܟܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܐ. ܡܢ ܓܪܡܐ ܘܡܢ ܓܝܕܐ. ܘܡܢ ܘܪܝܕܐ ܘܡܢ ܒܣܪܐ. ܘܡܢ ܡܫܟܐ ܘܡܢ ܛܦܪܐ ܘܡܢ ܣܥܪܐ. ܘܡܢ ܕܡܐ ܘܡܢ ܪܘܚܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܟܠܗܝܢ ܫܘܚܠܦܐ ܩܢܝܢ ܡܢ ܚܕ ܠܚܕܐ. ܚܕ ܕܝܢ ܟܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܛܠ ܐܦ ܫܪܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܥܡ ܦܓܪܐ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܠܐ ܡܬܦܠܓ. 4 ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܟܚܐ ܗܘܐ ܕܟܠܗ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܢܬܐܡܪ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܟܠܗ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܐܠܘ ܦܘܪܫܢܐ ܕܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܡܩܒܠ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܡܬܐܡܪ ܗܘܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܘܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ ܡܬܐܡܪ ܗܘܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܕܐ ܡܬܕܪܟܐ ܠܦܘܪܫܢܐ ܕܦܘܠܝܢܝܬܐ.

5 ܠܢ ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܡܠܦܝܢ. ܕܐܝܟ ܕܥܠ ܚܕ ܡܪܢܐ ܢܬܪܥܐ. ܒܡܚܬܬܗ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܘܒܝܠܕܗ ܕܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܐܝܠܝܢ ܗܟܝܠ ܕܗܟܢܐ ܡܬܪܥܝܢ. ܠܐ ܠܘܬ ܫܘܝܘܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܟܠܗ ܡܕܡ ܕܠܩܘܒܠܐ ܡܬܪܥܝܢ ܢܦܩܘܢ. ܕܠܐ ܒܡܬܪܥܝܢܘܬܐ ܫܦܝܪ ܐܡܪܝܢ ܒܡܠܐ ܢܓܕܦܘܢ.

6 ܐܢܢܩܐ ܓܝܪ ܐܠܨ ܠܗܘܢ ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ. ܕܠܚܕ ܡܢ ܢܣܓܕܘܢ. ܠܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܢܣܓܕܘܢ. ܘܠܗܘ ܡܢ ܐܠܗܝܐ ܢܥܡܕܘܢ. ܠܗܘ ܕܝܢ ܐܢܫܝܐ ܠܐ ܢܥܡܕܘܢ. ܐܢ ܕܝܢ ܠܡܘܬܗ ܕܡܪܢ ܡܥܡܕܝܢ ܚܢܢ. ܚܕ ܟܝܢܐ ܡܘܕܝܢܢ. ܕܐܠܗܘܬܐ ܠܐ ܚܫܘܫܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܚܫܘܫܐ. ܕܗܟܢܐ ܠܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܡܥܡܘܕܝܬܢ ܕܠܡܘܬܗ ܕܡܪܢ ܡܫܬܡܠܝܐ. 7 ܠܐ ܓܝܪ ܕܢܚܬ ܚܕ ܡܢ ܩܢܘܡܐ

ܢܥܒܕ. ܐܡܪܝܢ ܓܝܪ ܐܦ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܕܢܦܠܓܘܢ ܐܢܘܢ ܠܬܪܝܢ ܟܝܢܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܕܢܚܙܘܢ ܚܕ ܡܫܝܚܐ ܠܒܪܢܫܐ ܟܠܗ ܕܐܡܪ. ܕܡܛܠ ܟܠܗ ܒܣܪܐ ܗܘܐ. ܘܡܫܡܠܝܘ ܟܠܗ ܕܐܡܪ: ܕܐܝܟ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝܠܕ ܟܠܗ. ܠܐ ܓܝܪ ܚܕ ܗܘ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܬܝܠܕ ܐܠܗܐ: ܘܐܠܗܘܬܗ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܒܫܡܝܐ ܗܘܐ. ܚܕ ܗܘ ܟܠܗ. ܡܛܠ ܕܦܪܨܘܦܐ ܚܕ ܗܘ. ܕܒܗ ܒܗ ܦܘܪܫܐ ܕܟܝܢܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘܐ ܠܫܘܕܥܐ ܟܠܗ ܗܘ ܦܓܪܐ. ܘܫܘܕܥܐ ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܠܒܪ ܡܢ ܡܫܝܚܘܬܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܐܢܐ ܕܒܪܢܫܐ ܚܕ ܗܘ ܟܠܗ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܒܫܡܝܐ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘܐ ܀ ܘܠܘܬ ܀ (= 36, 10–15) ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܕܗܟܢܐ ܡܬܪܥܝܢ: ܠܐ ܢܦܩܘܢ ܓܝܪ ܠܫܘܝܘܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܠܩܘܒܠܐ ܡܬܪܥܝܢ. ܕܠܐ ܒܡܬܪܥܝܢܘܬܗܘܢ ܫܦܝܪ ܡܫܒܚܝܢ. ܒܡܠܝܗܘܢ ܢܓܕܦܘܢ.
6 ܐܢܢܩܐ ܠܗܘܢ ܓܝܪ ܕܟܕ ܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܐܡܪܝܢ. ܠܚܕ ܡܢ ܚܕ ܢܣܓܕܘܢ ܣܓܕܝܢ. ܠܚܕ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܢܣܓܕܘܢ ܣܓܕܝܢ. ܘܠܚܕ ܐܠܗܝܐ ܢܥܡܕܘܢ ܥܡܕܝܢ. ܠܚܕ ܕܝܢ ܐܢܫܐ ܠܐ ܢܥܡܕܘܢ ܥܡܕܝܢ. ܐܢ ܕܝܢ ܒܡܘܬܗ ܕܡܪܢ ܡܥܡܕܝܢ ܚܕ ܟܝܢܐ ܡܘܕܝܢ. ܕܐܠܗܘܬܐ ܠܐ ܚܫܘܫܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܚܫܘܫܐ. ܡܛܠ ܕܗܟܢܐ ܠܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܡܥܡܘܕܝܬܢ [ܘ]ܕܒܡܘܬܗ ܕܡܪܢ ܡܫܬܡܠܝܐ.

20 ܗܠܝܢ — 24 auch 𝔅 f. 34 (Moes. MS II p. 2 n. 2) mit der überschrift: ܕܦܪܝܫܐ ܡܫܡܠܝܘ ܡܢ ܐܦܘܠܝܢܪܝܐ
𝔅 ܢܦܩܘܢ ܠܫܘܝܘܬܐ | 𝔅 ܒܡܬܪܥܝܢܘܬܗܘܢ | 21 ܕܫܦܝܪ > 𝔅 ܕܐܝܟ ܕܫܘܡܠܝܐ. ܦܘܠܓܐ ܕܦܘܠܝܢܝܘ.
22 ܟܝܢܐ 𝔅 | ܕܚܕ 1° 𝔅 23 ܕܒܡܘܬܗ ܕܝܢ ܗܘ ܠ 𝔅 24 ܡܫܬܡܠܝܐ ܕܡܪܢ ܘܒܡܘܬܗ: ܢܗܘܐ ܗܘ ܠܐܠܗܐ 𝔅

νώσκουσιν τὸ καθ' ἕνωσιν [1] ἕν, δύνανται καὶ εἰς πολλὰ μερίζειν τὸν ἕνα καὶ πολλὰς λέγειν φύσεις, ἐπειδὴ [2] πολυειδὲς τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων καὶ φλεβῶν καὶ σαρκὸς καὶ [3] δέρματος, ὀνύχων τε καὶ τριχῶν αἵματός τε καὶ πνεύματος, ἅπερ ἅπαντα διαφορὰν μὲν ἔχει πρὸς [4] ἄλληλα, μία δὲ φύσις ἐστίν, ὥστε καὶ ἡ τῆς θεότητος ἀλήθεια μετὰ τοῦ σώματος ἕν ἐστι καὶ εἰς δύο [5] φύσεις οὐ μερίζεται. 4 οὔτε γὰρ οἷόν τε ἦν τὸ ὅλον υἱὸν ἀνθρώπου καλεῖσθαι καταβεβηκότα ἐξ οὐρανοῦ |[6] καὶ <τὸ ὅλον> υἱὸν θεοῦ γεννηθέντα ἐκ γυναικός, εἰ δύο φύσεων διαίρεσιν ἐπιδέχεται· ἀλλὰ τὸ [μὲν] [7] καταβεβηκὸς ἐξ οὐρανοῦ ἐκαλεῖτο ἂν υἱὸς θεοῦ καὶ οὐχ υἱὸς ἀνθρώπου, τὸ *δὲ γεννηθὲν ἐκ γυναικὸς [8] ἐκαλεῖτο ἂν υἱὸς ἀνθρώπου καὶ οὐχ υἱὸς θεοῦ· καὶ τοῦτο ἕπεται τῇ παυλιανικῇ διαιρέσει. 5 [9] Ἡμᾶς δὲ αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσιν ὡς περὶ ἑνὸς τοῦ κυρίου φρονεῖν κατὰ τὴν ἐξ οὐρανοῦ κατάβασιν [10] καὶ τὴν ἐκ γυναικὸς [ἐπὶ γῆς] γένεσιν. οἱ τοίνυν οὕτω φρονοῦντες μὴ εἰς ὁμοφωνίαν τῶν πάντα [11] ἐναντία φρονούντων ἐκβαινέτωσαν, ἵνα μὴ τῇ διανοίᾳ εὐφημοῦντες τοῖς ῥήμασι δυσφημῶσιν. 6 [12] ἀνάγκη γὰρ αὐτοὺς δύο λέγοντας φύσεις τὴν μὲν μίαν προσκυνεῖν, τὴν δὲ ἑτέραν μὴ [13] προσκυνεῖν, καὶ εἰς μὲν τὴν θεϊκὴν βαπτίζεσθαι, εἰς δὲ τὴν ἀνθρωπίνην μὴ βαπτίζεσθαι. εἰ δὲ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου [14] βαπτιζόμεθα, μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τῆς ἀπαθοῦς θεότητος καὶ τῆς παθητῆς σαρκός, ἵνα οὕτως εἰς θεὸν [15] ᾖ τὸ βάπτισμα ἡμῶν τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου τελούμενον.

15 τὸ : καὶ

𝔖 ܗܠܝܢ ܕܡܦܠܓܝܢ ܠܡܪܢ ܠܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܐ. ܐܢ ܟܕ ܚܢܢ ܚܝܘܕܐ ܕܡܣܒܪܢܘܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ ܡܟܪܙܝܢ ܚܢܢ. ܡܓܕܦܝܢ ܠܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܚܢܢ ܕܒܣܪܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘ. ܐܡܬܝ ܕܩܪܝܢ ܚܢܢ ܒܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܕܐܡܪܝܢ ܠܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܐܦ ܠܐ ܓܝܪ ܐܡܬܝ ܕܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܡܫܟܚܝܢ ܠܡܬܓܕܦܘ. ܐܝܟ ܗܿ ܕܠܡܠܬܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܘܠܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܐܡܪܝܢ ܐܢܚܢܢ ܕܝܢ ܬܪܬܝܗܝܢ. ܘܕܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘ ܟܠܗ ܡܛܠ ܐܠܗܘܬܐ. ܘܕܡܢ ܐܢܬܬܐ ܗܘ ܟܠܗ ܡܛܠ ܒܣܪܐ. ܟܕ ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܐܢܚܢܢ ܦܘܠܓܐ ܕܚܕ ܦܪܨܘܦܐ. ܘܠܐ ܦܣܩܝܢ ܐܢܚܢܢ ܡܢ ܫܡܝܢܐ ܠܐܪܥܢܐ. ܘܠܐ ܡܢ ܐܪܥܢܐ ܠܫܡܝܢܐ. ‹ܕ›ܪܘܫܥܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܦܣܩܐ.

8 ܠܐ ܢܗܒܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܦܣܩܝܢ ܥܠܬܐ ܠܡܬܠ ܟܕ ܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܐܡܪܝܢ. ܠܐ ܓܝܪ ܦܓܪܐ ܡܢܗ ܘܒܗ ܟܝܢܐ. ܡܛܠ ܕܐܦܠܐ ܚܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢܗ ܘܒܗ. ܐܦ ܠܐ ܕܢܬܦܠܓ ܡܫܟܚ ܡܢ ܡܚܝܢܐ. ܘܠܐ ܡܠܬܐ ܡܢܗ ܘܒܗ ܠܟܝܢܐ ܕܝܠܗ ܡܬܦܠܓ. ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܕܠܐ ܦܓܪܐ. ܡܛܠ ܕܒܒܣܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܪܢܐ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܐ ܦܓܪܢܐܝܬ ܐܬܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܠܐ ܦܓܪܐ ܒܪܝܐ ܡܬܦܪܫ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܕܠܐ ܐܬܒܪܝܬ. ܐܝܟ ܕܢܦܪܘܫ ܐܢܫ ܟܝܢܐ ܒܪܝܐ. ܐܦܠܐ ܡܠܬܐ ܠܐ ܒܪܝܐ ܐܬܐ ܠܥܠܡ ܡܢ ܦܓܪܐ. ܕܢܦܠܓ ܐܢܫ ܟܝܢܐ ܠܐ ܒܪܝܐ ܘܒܪܝܐ.

9 ܐܢ ܕܝܢ ܬܪܝܗܘܢ ܚܕ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܚܝܘܕܐ ܘܒܟܢܘܫܝܐ ܘܒܪܘܟܒܐ ܕܕܡܘܬ ܐܢܫܐ. ܚܕ ܐܦ ܫܡܐ ܠܡܪܟܒܐ ܡܬܚܝܡ. ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܗܿܝ ܕܠܐ ܒܪܝܐ ܗܘ. ܡܢ ܦܓܪܐ ܕܝܢ ܗܿܝ ܕܒܪܝܐ ܗܘ. ܘܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܗܿܝ ܕܠܐ ܚܫܘܫܐ ܗܘ. ܡܢ ܕܝܢ ܦܓܪܐ ܗܿܝ ܕܚܫܘܫܐ ܗܘ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܟܕ ܫܡܥܝܢ ܡܢ ܦܘܠܘܣ ܕܐܡܪ ܠܡܫܝܚܐ ܚܫܘܫܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܡܢܬܐܝܬ ܫܡܥܢ ܚܢܢ: ܐܦ ܠܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܚܫܘܫܬܐ ܚܫܒܢ ܚܢܢ. ܗܟܢܐ ܘܗܿܝ ܕܒܪܝܐ ܘܥܒܕܐ. ܠܐ ܡܢܬܐܝܬ ܡܬܐܡܪܐ. ܘܠܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܥܒܕܐ ܒܪܝܬܐ ܘܡܫܥܒܕܬܐ. ܘܬܘܒ ܗܿܝ ܕܠܐ ܒܪܝܐ. ܠܐ ܠܦܓܪܐ ܠܐ ܒܪܝܐ ܥܒܕܐ. ܘܠܐ ܡܢܬܐܝܬ ܥܠ ܐܠܗܘܬܐ ܒܠܚܘܕ ܡܬܐܡܪܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܗܟܢ ܗܢܝܢ ܡܬܪܥܝܢ. ܢܬܒܘܢ ܒܫܠܝܐ ܟܕ

6 ܟܕ ܠܐ : ܟܕܠܐ 𝔖 7 <ܕ> Lagarde

---

7 καὶ γὰρ οὐ φοβούμεθα τοὺς συκοφάντας [1]τοὺς διαιροῦντας εἰς δύο πρόσωπα τὸν κύριον, ἐάν, ἡμῶν τὴν ἕνωσιν πρεσβευόντων τὴν εὐαγγελικὴν καὶ ἀποστολικήν, [2]βλασφημῶσιν ἡμᾶς ὡς τὴν σάρκα λέγοντας ἐξ οὐρανοῦ, ὅταν ἀναγινώσκωμεν [3]τὰς θείας γραφὰς υἱὸν ἀνθρώπου λεγούσας [τὸν] ἐξ οὐρανοῦ (Joh 3,13). οὐδὲ γάρ, ὅτε λέγομεν τὸν υἱὸν [4]τοῦ θεοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός (Gal 4,4), δυνάμεθα βλασφημεῖσθαι ὡς τὸν <*μὲν> λόγον ἐκ γῆς λέγοντες [5]καὶ μὴ ἐξ οὐρανοῦ. λέγομεν δὲ τὰ ἀμφότερα, καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὸ ὅλον διὰ τὴν θεότητα [6]καὶ ἐκ γυναικὸς τὸ ὅλον διὰ τὴν σάρκα, οὐκ εἰδότες διαίρεσιν τοῦ ἑνὸς προσώπου οὐδὲ ἀποτέμνοντες [7]τοῦ οὐρανίου τὸ γήϊνον οὐδὲ τοῦ γηΐνου τὸ οὐράνιον· ἀσεβὴς γὰρ ἡ διατομή. 8 [8]μὴ οὖν τοῖς διατέμνουσι πρόφασιν διδότωσαν [οἱ] δύο λέγοντες φύσεις· οὔτε γὰρ τὸ σῶμα καθ' ἑαυτὸ [9]φύσις, ἐπεὶ μηδὲ ζωὴ καθ' ἑαυτὸ μηδὲ διατέμνεσθαι δυνάμενον ἄνευ [10]τοῦ ζωοποιοῦ [λόγου]· οὔτε ὁ λόγος καθ' ἑαυτὸν εἰς ἰδίαν μερίζεται φύσιν, ἣν ἔχει κατὰ τὸ [11]ἄσαρκον, ἐπειδὴ ἐν σαρκὶ ὁ κύριος καὶ οὐκ ἀσάρκως ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ· οὔτε [12]τὸ κτιστὸν σῶμα χωρίζεται τῆς ἀκτίστου θεότητος, ἵνα χωρίζῃ τις φύσιν κτιστήν· οὔτε μὴν ὁ [13]ἄκτιστος λόγος ἐπεδήμησεν χωρὶς σώματος, ἵνα μερίζῃ τις ἄκτιστον φύσιν <καὶ κτιστήν>. 9 εἰ δὲ [14]ἓν ἑκάτερόν ἐστι κατὰ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν σύνοδον καὶ τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ, ἓν καὶ τὸ ὄνομα τῷ συνθέτῳ [15]προσεφαρμόζεται, ἀπὸ μὲν τῆς θεότητος τὸ ἄκτιστον, ἀπὸ δὲ τοῦ σώματος τὸ κτιστὸν <καὶ> ἀπὸ μὲν τῆς θεότητος [16]τὸ ἀπαθές, ἀπὸ δὲ τοῦ σώματος τὸ παθητόν. καὶ ὥσπερ ἀκούοντες τοῦ [17]Παύλου τὸν Χριστὸν παθητὸν λέγοντος (Act 26,23), οὐ μερικῶς ἠκούσαμεν οὔτε τὴν θεότητα [18]παθητὴν ἐνομίσαμεν, οὕτω καὶ τὸ κτιστὸν καὶ δοῦλον *οὔτε μερικῶς λέγεται οὔτε τὴν θεότητα [19]ποιεῖ κτιστὴν καὶ δούλην. καὶ πάλιν τὸ ἄκτιστον οὔτε τὴν σάρκα ἄκτιστον ποιεῖ οὔτε μερικῶς [20]ἐπὶ τῆς θεότητος μόνης λέγεται. ταῦτα δὲ οὕτως φρονοῦντες μενέτωσαν ἐν ἡσυχίᾳ [s. 38] [1]τὴν περιττὴν

𝔖 ܡܫܬܠܡܝܢ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܐܠܗܝܐ. ܘܡܛܠ ܡ̈ܠܐ. ܠܐ ܢܦܪܘܫ ܢܣܒܪ̈ܬܐ ܐܝܟ ܕܫܘܝܢ ܘܡܫܬܘܝܐܝܬ ܡܫܬܘܕܝܢ. — 10 ܦܓܪܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܗܘ. ܐܠܗܘܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܦܓܪܐ ܐܬܓܒܠ ܒܟܪܣܐ. ܐܠܗܘܬܐ ܡܢ ܥܠܡ ܗܝ ܘܠܐ ܐܬܒܪܝܬ. ܕܟܕ ܐܬܚܝܕ ܡܠܬܐ ܒܦܓܪܐ. ܕܠܐ ܦܘܪܫܐ ܬܩܘܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܥܝܕܐ ܗܘ ܕܟܬܒܐ. ܕܟܠ ܗܘܠܗ ܢܡܠܠ ܐܠܗܐܝܬ. ܘܟܠ ܗܘܠܗ ܢܡܠܠ ܐܢܫܐܝܬ. ܢܬܕܒܪ ܒܡ̈ܠܐ ܐܠܗܝ̈ܬܐ. ܘܠܐ ܢܦܠܓ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܝܬܐ. ܘܠܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܢܦܪܫ ܡܢ ܦܓܪܐ ܐܝܟ ܡܛܠ ܠܫܘܒܚܬܐ. ܐܡܬܝ ܕܦܓܪܐ ܡܬܐܡܪ ܕܐܬܓܒܠ ܡܢ ܟܪܣܐ. ܘܠܐ ܠܦܓܪܐ ܢܦܪܫ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܟ ܡܛܠ ܠܘܕܝܬܐ ܕܡܐܬܝܬܐ. ܐܡܬܝ ܕܐܠܗܘܬܐ ܠܐ ܒܪܝܬܐ ܡܫܬܒܚܐ. ܡܫܬܘܬܦ ܓܝܪ ܚܕܐ ܠܚܕܐ ܒܫܘܡܗܐ ܚܕܐ ܚܝܘܬܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦ. ܠܐ ܠܐ ܦܓܪܢܐ ܠܦܓܪܐ. ܘܠܐ ܦܓܪܐ ܠܠܐ ܦܓܪܢܐ. 11 ܐܝܟܢܐ ܗܟܝܠ ܠܐ ܗܘܐ ܕܟܪܝܘܬܐ ܗܝ. ܕܐܝܠܝܢ ܕܗܠܝܢ ܫܦܝܪ ܗܟܢܐ ܡܘܕܝܢ. ܒܟܠ ܚܕܐ ܕܐܝܟܢ ܡܛܠ ܡ̈ܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܠܝܢ ܒܫܡܐ ܕܦܓܪܐ ܡܬܚܫܚܝܢ ܥܠ ܡܠܬܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܝܘܚܢܢ ܐܡܪ. ܕܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ. ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܝܢ ܫܡܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܢܣܒܝܢ ܥܠ ܒܣܪܗ ܕܡܠܬܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܦܘܠܘܣ ܐܡܪ. ܐܕܡ ܐܚܪܝܐ ܠܪܘܚܐ ܡܚܝܢܝܬܐ. 12 ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܣܓܕܝܢ ܒܒܣܪ ܠܐܒܐ ܟܕ ܐܡܪ. ܕܚܢܢ ܣܓܕܝܢܢ ܠܡܐ ܕܝܕܥܝܢ ܐܢܚܢ. ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܡܣܬܓܕ ܠܐܠܗܘܬܐ. ܘܠܐ ܡܬܦܠܓ ܦܓܪܐ ܒܣܓܕܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܘܠܐ ܡܪܚܩܝܢ ܕܝܢ ܠܗ ܠܦܓܪܐ ܐܡܬܝ ܕܣܓܕܝܢ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܟܚܐ. ܦܓܪܐ ܐܬܚܫ ܗܘ ܕܢܚܫ. ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܡܚܝܕܐ ܗܝ ܓܝܪ. ܘܙܕܩ ܗܘܐ ܓܝܪ ܕܢܙܕܟܐ ܡܘܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܙܕܟܝ ܀ 13 ܗܘܝܬܘܢ ܕܝܢ ܡܙܗܪܝܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܥܠ ܗܠܝܢ ܡܬܢܛܪ. ܘܬܬܢܛܪ ܠܘܬܐ ܕܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ. ܟܕ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܡܛܠ ܡ̈ܠܐ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܟܕ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܦܠܝܓܝܢ: ܒܡ̈ܠܐ ܢܫܘܘܢ ܢܬܚܙܘܢ. ܥܘܠܐ ܗܘ. ܘܗܘ ܕܟܕ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܫܘܝܢ: ܒܡ̈ܠܐ ܢܬܦܠܓܘܢ. ܣܪܝܩܘܬܐ ܐܝܬܝܗ ܘܫܛܝܘܬܐ. ܗܕܐ ܕܝܢ ܟܕ ܦܠܝܓ

2 ܡܢ[1] : ܡܢ 𝔖, <ܡܢ> ܡܢ Lagarde

ζήτησιν ἐκκλίνοντες, καὶ ῥημάτων ἕνεκα μὴ διαιρῶμεν τὰ δόγματα, <ἃ> συμπεφώνηται καὶ συμφώνως [2] ὡμολόγηται· 10 τὸ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου, ἡ θεότης ἐξ οὐρανοῦ, τὸ σῶμα πέπλασται [3] ἐν κοιλίᾳ, ἡ θεότης ἄκτιστος αἰώνιος, ἵνα ἑνωθέντος τοῦ λόγου τῷ σώματι ἀδιαίρετος [4] μείνῃ ἡ θεότης. εἰ δὲ τῇ γραφῇ σύνηθες καὶ τὸ ὅλον θεολογεῖν καὶ τὸ ὅλον [5] ἀνθρωπολογεῖν, ἑπώμεθα [καὶ ἡμεῖς] τοῖς ῥήμασι τοῖς θείοις καὶ μὴ μερίζωμεν τὰ ἀμέριστα μήτε τὴν θεότητα [6] διαιροῦντες τοῦ σώματος ὡς δι᾽ εὐφημίαν, ὅταν τὸ σῶμα πεπλασμένον ἐκ κοιλίας λέγηται· [7] μήτε τὸ σῶμα μερίζοντες τῆς θεότητος ὡς δι᾽ ὁμολογίαν τῆς παρουσίας, ὅταν ἡ θεότης ἄκτιστος [8] δοξάζηται. κοινωνεῖ γὰρ τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ τῆς ὀνομασίας κατὰ τὴν μίαν ζωὴν οὐ μεταπίπτον οὔτε [9] τὸ ἀσώματον εἰς σῶμα οὔτε τὸ σῶμα εἰς ἀσώματον. 11 πῶς οὖν οὐ λυπηρὸν [10] τοὺς ταῦτα καλῶς οὕτως ὁμολογοῦντας [ἢ φρονοῦντας καθὼς καὶ παρέλαβον] διστάζειν πρὸς ἀλλήλους διὰ ῥήματα; ὅταν οἱ μὲν τῷ [11] τοῦ σώματος ὀνόματι χρῶνται ἐπὶ τοῦ λόγου, καθάπερ ὁ Ἰωάννης σάρκα λέγων γεγενῆσθαι τὸν λόγον (Joh 1, 14), οἱ δὲ [12] τὸ τῆς θεότητος ὄνομα λαμβάνωσιν ἐπὶ τῆς σαρκὸς τοῦ λόγου, ὥσπερ ὁ Παῦλος λέγων »ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα [13] ζωοποιοῦν« (I Cor 15, 45).

12 προσκυνεῖν *ὁμολογεῖ Χριστὸς κατὰ τὴν σάρκα τὸν πατέρα λέγων »ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ [14] οἴδαμεν« (Joh 4, 22) καὶ οὐ χωρίζεται ἡ θεότης. προσκυνεῖται κατὰ τὴν θεότητα καὶ οὐ μερίζεται τὸ σῶμα [15] τῇ τῆς θεότητος προσκυνήσει. οὔτε ἀφιστῶμεν τὸ σῶμα, ὅτε προσκυνοῦμεν, οὐδὲ γὰρ δυνατόν, [16] τοῦ σώματος τὸ πεπονθέναι, καὶ οὐ χωρίζεται ἡ θεότης· ἥνωται γάρ. ἔδει γὰρ [17] νικηθῆναι τὸν θάνατον ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ νενίκηται. 13 Παραινεῖτε δὲ τοῖς μάτην περὶ [18] ταῦτα διαφερομένοις καὶ φυλασσέσθω ἡ κατὰ τὸ δόγμα ὁμολογία μὴ διαιρουμένη διὰ τὰ ῥήματα. τὸ [μὲν] [19] γὰρ τοῖς δόγμασι διαφωνοῦντας τοῖς ῥήμασι προσποιεῖσθαι συμφωνεῖν ἀσεβές, τὸ δὲ [20] τοῖς δόγμασι συμφωνοῦντας τοῖς ῥήμασι διαφέρεσθαι μάταιον καὶ μωρόν.

𝔖 [illegible]

τοῦτο δὲ [1] συμφωνούμενον ἔχοντες ὅτι θεὸς ἔνσαρκος ὁ κύριος καὶ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁ αὐτὸς <καὶ> τῇ μορφῇ [2] δοῦλος καὶ τῇ δυνάμει θεός, μενέτωσαν ἐν ὁμονοίᾳ καὶ μὴ μάτην διαφερέσθωσαν μηδὲ εἰς τὴν [3] τῶν αἱρετικῶν λογομαχίαν ἐκπιπτέτωσαν, ἀλλὰ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἁπλότητα μᾶλλον ζηλωσάτωσαν. ἐρρωμένως διάγοις κύριε.

𝔖 [illegible]

[illegible] 2 [illegible]

39, 17—40, 3 𝔉 f. 48u [illegible]

<*ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΠΡΟΣ ΠΡΟΣΔΟΚΙΟΝ ΕΠΙΣΤΟΛΗ*>

[5] Τῷ ποθεινοτάτῳ Προσδοκίῳ Ἰούλιος ἐν κυρίῳ χαίρειν. τὸ φρόνημα ἡμῶν κατὰ τὴν [6] ἀποστολικὴν παράδοσιν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μία θεότης ἀληθινή, μία προσκύνησις καὶ δοξολογία [7] υἱοῦ πρὸς πατέρα ἐν τῇ προσκυνήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος. ὁ δὲ θεότητα ἑτέραν ἐπεισάγων ἀνάθεμα καὶ [8] ὁ προστιθεὶς ἑτέραν δοξολογίαν παρὰ τὰς φωνὰς τῶν Σεραφεὶμ τῶν »ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος [9] Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ« (Js 6, 3) ἀνυμνούντων εἰς τὴν θεϊκὴν τριάδα, ὡς [10] ὁ Ἰωάννης καὶ ὁ Παῦλος μαρτυροῦσιν, ὁ μὲν Ἰωάννης υἱοῦ δόξαν τεθεωρηκέναι εἰπὼν τὸν προφήτην ὑμνηθεῖσαν (Joh 12, 41), [11] ὁ δὲ Παῦλος πνεύματος ἁγίου τὴν αὐτῶν δόξαν δηλῶν ἐν τῷ λέγειν ἁγίου πνεύματος [12] εἶναι τὰς φωνὰς τὰς λαληθείσας ὑπὸ τοῦ θεωρηθέντος καὶ δοξασθέντος (Act 28, 5 f.). ὅτι πνεύματος δόξα [13] υἱοῦ δόξα, καὶ υἱοῦ δόξα [καὶ] πατρὸς δόξα· διὸ μία οὐσία τῆς τριάδος [14] ὑπὸ τῶν συνόδων διὰ τῆς οἰκουμένης ἀναβοᾶται.

2 πᾶς οὖν ὅστις χωρίζει τῆς τοῦ θεοῦ [15] μόνου οὐσίας τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα ὡς ἐκ βουλῆς ὄντα καθάπερ καὶ [16] ἡμεῖς, *οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς αὐτῆς ὡς ἐν ὁμοιώματι *κατὰ τὴν αὐτήν*, ἔστω ἀνάθεμα. [17] κηρύσσεται δὲ εἰς συμπλήρωσιν τῆς πίστεως καὶ σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου Μαρίας [ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς] καὶ

5 τῷ + δεσπότῃ μου τῷ   11 αὐτῶν : αὐτὴν

ܐܢܫܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܒܒܪ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢ. ܗܢܐ ܓܝܪ ܒܗܘܢ ܢܒܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܘܫܠܝܚܐ. ܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ ℭ ܒܒܣܪܐ. ܘܒܪܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܪܘܚܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܬܪܝܢ ܒܢܝܢ. ܚܕ ܡܢ ܒܪܐ ܫܪܝܪܐ ܕܢܣܒ ܒܪܢܫܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܒܪܢܫܐ ܡܝܘܬܐ ܕܐܬܢܣܒ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܚܕ ܝܚܝܕܝܐ ܒܫܡܝܐ. ܝܚܝܕܝܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܐܠܗܐ. ܐܠܗܐ ܒܫܪܪܐ. ܒܪ ܐܢܫܐ ܒܕܡܘܬܐ ܒܣܪܢܝܬܐ. ܕܒܕܡܘܬܐ ܕܝܠܗ ܡܚܝܐ ܠܥܠܡܐ. ܒܡܫܘܚܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. ܗܘ ܕܝܗܒ ܒܝܕ ܡܢܦܚܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܒܐܣܟܡܐ ܐܢܫܝܐ. ܘܡܡܠܟ ܠܫܡܝܢܐ ܘܠܐܪܥܢܐ. ܘܠܬܚܬܝܐ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܡܢ ܟܠ ܐܝܟ ܚܕ ܘܒܠܚܘܕܘܗܝ ܡܪܝܐ. ܡܫܬܒܚ ܠܫܘܒܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ. 3 ܐܢ ܕܝܢ ܐܢܫ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܢܣܒ: ܐܡܪ ܠܝܫܘܥ ܕܡܢ ܡܪܝܡ: ܘܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܡܫܡܠܝܐ ܐܬܚܝܕܘ. ܢܕܥ ܕܢܘܟܪܝܐ ܐܠܗܝܐ ܣܒܪܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܠܗܐ ܓܝܪ ܡܠܬܐ ܗܘ ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ ܗܘܐ: ܝܫܘܥ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܒܐܝܕܗ ܟܠ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܝܘܚܢܢ ܘܦܘܠܘܣ ܐܠܦܘ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܡܠܬܐ ܐܡܪܘ. ܕܢܣܒ ܠܝܫܘܥ ܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ. ܐܠܐ ܕܗܘ ܐܬܐ ܠܥܠܡܐ ܟܕ ܗܘܐ ܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܐܦ ܠܐ ܕܥܡܪ ܗܘ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܒܒܪ ܐܢܫܐ ܕܥܦܪܢܝܐ ܕܡܢ ܐܪܥܐ. ܐܠܐ ܕܗܘ ܐܕܡ ܕܬܪܝܢ ܫܡܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. 4 ܘܡܛܠ ܕܫܡܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܠܬܐ.· ܗܘ ܕܒܣܪܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ. ܐܦ ܠܢ ܕܝܢ ܒܝܕ ܗܘ ܫܡܝܢܐ. ܫܡܝܢܐ ܒܕܡܘܬܗ ܥܒܕ. ܟܕ ܐܝܬܝܢ ܥܦܪܢܝܐ. ܐܬܩܪܝܢ ܓܝܪ ܠܫܘܬܦܘܬܐ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܐܫܬܘܬܦ ܠܢ ܐܦ ܒܡܘܬܐ. ܘܒܙܩܝܦܐ. ܗܘ ܕܡܚܝܒ ܗܘܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܡܪܝܐ ܕܫܘܒܚܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܟܕ ܡܬܐܚܕ ܡܢ ܡܘܬܐ ܐܝܟ ܟܠ ܒܪ ܐܢܫ. ܐܠܐ ܟܕ ܡܒܛܠ ܠܡܘܬܐ ܘܡܢܗܪ ܚܝܐ ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܘܙܟܘܬܐ ܠܢ ܝܗܒ. 5 ܘܐܦ ܚܪܡ ܢܗܘܐ. ܟܠ ܡܢ ܕܠܒܪ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ. ܠܐ ܡܘܕܐ ܕܐܠܗܘܬ ܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ. ܒܪ ܟܝܢܗ ܕܐܒܐ. ܕܡܢ ܒܪܢܫܗ

ܡܫܠܡܢܐ. ܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܒܣܪ: ܘܒܪܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܪܘܚ. ܠܘ ܬܪܝܢ ܒܢܝܢ. ܚܕ ܡܢ ܒܪܐ ܫܪܝܪܐ ܕܢܣܒ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܝܘܬܐ ܕܐܬܢܣܒ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܕܡܢ ܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܐ. ܐܠܐ ܚܕ ܝܚܝܕܝܐ ܒܫܡܝܐ ܘܒܐܪܥܐ ⁘ ܘܒܟܠ ܡܕܡ ⁘
(= 7–8) 3 ܐܢ ܕܝܢ ܐܢܫ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܢܣܒ: ܐܡܪ ܠܗ ܠܝܫܘܥ ܕܡܢ ܡܪܝܡ: ܘܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܡܫܡܠܝܐ ܕܗܘܘ ܚܕ: ܢܕܥ ܗܘ ܗܘܐ. ܕܡܢ ܣܒܪܐ ܐܠܗܝܐ ܢܘܟܪܝܐ ܗܘ ⁘

σκηνώσας ἐν ἀνθρώποις, [1] οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ ἐνεργήσας (τοῦτο γὰρ ἐπὶ προφητῶν ἐστι καὶ ἀποστόλων), τέλειος θεὸς [2] ἐν σαρκὶ καὶ τέλειος ἄνθρωπος ἐν πνεύματι, οὐ δύο υἱοί, εἷς μὲν γνήσιος υἱὸς ἀναλαβὼν ἄνθρωπον, [3] ἕτερος δὲ θνητὸς ἄνθρωπος ἀναληφθεὶς ὑπὸ θεοῦ, ἀλλ' εἷς μονογενὴς ἐν οὐρανῷ, μονογενὴς ἐπὶ γῆς <θεός>, [4] θεὸς ἐν ἀληθείᾳ, ἄνθρωπος τῇ σαρκικῇ μορφώσει, καθ' ὁμοίωσιν ἑαυτοῦ σώζων κόσμον κατὰ μετάληψιν [5] τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὃ δωρεῖται δι' ἐμφυσήσεως, ὡς ἄνθρωπος ἐν σχήματι ἀνθρωπίνῳ [6] βασιλεύων ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, ὑπὸ πάντων ὡς εἷς καὶ μόνος κύριος [7] δοξαζόμενος εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς <ἡμῶν>. [ἀμήν.] 3 εἰ δέ τις ἄνθρωπον ὑπὸ θεοῦ προσληφθέντα [8] λέγει τὸν ἐκ Μαρίας Ἰησοῦν καὶ δύο πρόσωπα <τέλεια> ἑνωθέντα, γινωσκέτω τῆς θείας ἐλπίδος ἀλλότριος [9] ὤν. ὁ γὰρ θεὸς λόγος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο Ἰησοῦς ἐστι, δι' οὗ [10] τὰ πάντα, ὡς Ἰωάννης (Joh 1, 3) καὶ Παῦλος (I Cor 8, 6) ἐδίδαξαν, οὐ τὸν λόγον εἰπόντες ἀνειληφέναι Ἰησοῦν τὸν [11] ἐκ Μαρίας τεχθέντα, ἀλλ' αὐτὸν ἐλθεῖν εἰς τὸν κόσμον (Joh 1, 9) γενόμενον ἐκ γυναικός (Gal 4, 4), οὐδὲ κατῳκηκέναι τὸν ἐξ οὐρανοῦ [12] ἐν ἀνθρώπῳ τῷ ἐκ γῆς χοϊκῷ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν δεύτερον Ἀδὰμ ἐπουράνιον εἶναι (I Cor 15, 45–47)· 4 <καὶ> ὅτι ἐπουράνιός [13] ἐστιν ὁ λόγος ὁ τὴν σάρκα <μὲν> ἔχων τὴν ἐκ Μαρίας, καὶ ἡμᾶς δὲ διὰ τοῦ ἐπουρανίου [14] ἐπουρανίους καθ' ὁμοίωσιν ποιῶν, ὄντας χοϊκούς· ἐκλήθημεν γὰρ εἰς κοινωνίαν υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς [15] ἐκοινώνησεν ἡμῖν καὶ τοῦ θανάτου καὶ ὀφειλομένου ἀνθρώπῳ σταυροῦ, κύριος ὢν [16] τῆς δόξης, οὐ κρατούμενος ὑπὸ θανάτου ὡς πᾶς ἄνθρωπος, ἀλλὰ καταργῶν τὸν θάνατον [17] καὶ φωτίζων τὴν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ [τὴν ἰδίαν] νίκην ἡμῖν διδούς. 5 *ὥστε καὶ ἀνάθεμα ἔστω πᾶς ὁ [18] τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον οὐχ ὁμολογῶν

5 ἁγίου : ἰδίου 8 Ἰησοῦν : υἱὸν 11 γεννώμενον 17 φωτίζων τὴν : φῶς καὶ | τὴν ἰδίαν ἡμῖν νίκην

𝔖 ܐܠܗܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܒܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܘܠܐ ܚܫܘܫܐ ܒܚܫܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܕܡܘܕܐ ܡܚܪܡ ܗܘܐ. ܐܦ ܗܘ ܕܠܒܣܪܗ ܕܦܪܘܩܢ ܠܐ ܐܡܪ ܡܢ ܡܪܝܡ. ܐܠܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܐܘ ܠܐ ܒܪܝܐ ܒܟܝܢܐ ܠܗܘ ܒܪܝܐ. ܘܕܡܢ ܠܐ ܡܕܡ. 6 ܠܚܝܕܝܘܬܐ ܕܝܢ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܦܓܪܐ ܐܠܗܝܐ ܘܡܣܓܕܐ: ܘܠܟܠܬܪܝܗܘܢ ܐܝܟ ܚܕ ܐܠܗܐ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܛܘܒܘܗܝ. ܕܠܐ ܐܬܟܫܠ ܒܒܣܪܗ ܘܒܚܫܘܗܝ. ܐܠܐ ܠܗܘ ܕܐܠܗܘܗܝ ܡܣܓܕܐ ܠܐ ܦܓܪܢܐܝܬ. ܐܦ ܦܓܪܢܐܝܬ ܣܓܝܕ. ܐܝܟ ܕܠܚܕ ܘܠܒܠܚܘܕܘܗܝ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܢ ܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ܀ ܠܡܘܕܝܘ ܕܝܢ ܐܠܦܢܢ ܐܦ ܒܡܐܬܝܬܗ ܕܬܪܬܝܢ ܒܡܠܦܢܘܬܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ ܩܕܝܫܬܐ܀

𝔖 f. 71u ܕܝܘܠܝܘܣ ܐܢܫ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܝ ܡܢ ܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ ܦܪܘܣܕܘܩܝܘܣ. ܗܘ ܕܡܘܕܐ ܐܠܗܘܗܝ ܗܘܐ. ܢܦܫܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܫܡܫܬ. ܗܢ ܕܠܐ ܡܕܡ ܕܒܥܠܡܐ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝܡ ܫܒܩ ܡܟܝܠ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܐܬܐܡܪ ܒܢܒܝܐ. ܕܗܟܢܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܗܘ ܕܓܒܠܢܝ ܥܒܕܐ ܡܢ ܟܪܣܐ ܠܗ ܕܐܗܘܐ ܠܥܒܕܐ. ܘܗܘܐ ܚܕ ܕܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܥܡ ܦܓܪ. ܗܘ ܕܐܬܒܪܝ ܥܡܗ ܦܓܪܐ.

10 Js 49,5

εἶναι ἔνσαρκον θεόν, ὁμοούσιον τῷ πατρί, ἐξ ἀρχῆς ὄντα [1] θεὸν, ἄτρεπτον ἐν τῇ σαρκώσει καὶ ἀπαθῆ ἐν τοῖς πάθεσιν. ὁμοίως ἀνάθεμα ἔστω [2] καὶ ὁ τὴν σάρκα τοῦ σωτῆρος <ἡμῶν> μὴ λέγων ἐκ Μαρίας, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ, ἢ ἄκτιστον φύσει [3] τὴν κτίσιν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων. 6 τῇ δὲ πρὸς τὸν [ἄκτιστον] θεὸν ἑνώσει ὁ λέγων θεϊκὸν τὸ σῶμα [4] καὶ προσκυνούμενον, καὶ τὸ συναμφότερον ὡς ἕνα ἄκτιστον θεόν, μακάριος ἔσται, μὴ σκανδαλισθεὶς ἐπὶ τῇ σαρκὶ καὶ τοῖς πάθεσιν αὐτοῦ, [5] ἀλλὰ τὸν ἀσωμάτως προσκυνητὸν καὶ σωματικῶς προσκυνεῖ ὡς ἕνα καὶ μόνον υἱὸν [6] τοῦ θεοῦ ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνας. ὁμολογεῖν δὲ μεμαθήκαμεν καὶ τὴν δευτέραν αὐτοῦ παρουσίαν [7] ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. [ἀμήν.]

4 προσκυνῶν | καὶ² : κατὰ | σκανδαλισθῇς 5 ἀλλ' αὐτὸν ἀσωμάτως προσκύνει τὸν μετὰ τοῦ ἰδίου σώματος προσκυνούμενον ὡς ἕνα

𝔖 ܕܝܠܗ ܗܘ ܕܝܠܗ ܡܢ ܐܓܪܬܐ ܐܢܩܘܩܠܝܘܢ܀

ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܟܠ ܕܘܟ ܕܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܝ ܐܚܐ ܚܒܝܒܐ. ܝܘܠܝܘܣ ܒܡܪܢ ܫܠܡ܀ ܡܦܝܣ ܐܢܐ ܗܘ ܐܚܝ ܚܒܝܒܐ ܡܛܠ ܗܝܡܢܘܬܟܘܢ. ܗܝ ܕܥܠ ܡܪܝܐ ܘܐܠܗܐ ܘܡܠܟܐ. ܡܢ ܬܫܥܝܬܐ ܥܕܬܢܝܬܐ ܕܡܢ ܗܘܫܥ ܢܒܝܐ. ܡܛܠ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܘܐܒܐ. ܐܝܟ ܕܥܠ ܡܪܝܐ. ܕܠܐ ܐܫܒܘܩ ܕܐܬܚܠܛ ܠܝܥܩܘܒ. ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܐܢܐ ܐܢܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܒܟ ܩܕܝܫܐ. ܘܠܐ ܐܥܘܠ ܠܡܕܝܢܬܐ. ܒܬܪ ܡܪܝܐ ܐܙܠ. ܘܗܠܝܢ ܐܦ ܒܝܕ ܗܠܝܢ. ܐܝܠܝܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܟܕ ܐܬܒܪܢܫ: ܠܘܬ ܐܝܟ ܕܒܪܢܫܐ ܐܠܗܘܗܝ ܦܫܝܛܐܝܬ ܩܕܝܫܐ: ܘܠܐ ܗܘܐ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܘܗܝ ܐܘܕܝܘܗܝ. ܐܡܪ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ. 2 ܡܘܕܝܢ ܐܢܐ ܒܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܘܐܠܗܘܬܐ.

<*ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΕΞ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ ΕΓΚΥΚΛΙΟΝ*>

[13] Τοῖς ἁπανταχοῦ ἐπισκόποις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς, Ἰούλιος ἐν κυρίῳ χαίρειν. [14] Πέπεισμαι [μὲν,] ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, <*περὶ> τὴν πίστιν ὑμῶν τὴν περὶ τὸν κύριον καὶ θεὸν καὶ βασιλέα [15] ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας ἀπὸ τοῦ Ὠσηὲ τοῦ προφήτου περὶ τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τοῦ πατρὸς ὡς περὶ κυρίου [16] »οὐ μὴ ἐγκαταλείπω τοῦ ἐξαλειφθῆναι τὸν Ἰακώβ, ὅτι θεὸς ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἄνθρωπος ἐν σοὶ ἅγιος καὶ οὐκ [17] εἰσελεύσομαι εἰς πόλιν· ὀπίσω κυρίου πορεύσομαι« (Osee 11, 9). ταῦτα καὶ διὰ τούτων ὅσα ὁ θεὸς λόγος [18] ἐνανθρωπήσας πρὸς τοὺς ἄνθρωπον αὐτὸν ἁπλῶς ἅγιον, ἀλλ' οὐ θεὸν εἶναι [19] ὁμολογοῦντας

14 ἡμῶν

ܕܡܫܬܒܚܐ ܘܡܫܬܓܕܐ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. 𝔖 ܘܒܡܚܝܬܘܬܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܒܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܕܡܢ ܩܕܝܫܬܐ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ. ܘܒܓܠܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܘܡܚܝܢܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܘܒܓܠܝܐ ܕܒܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܕܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܘܒܪ ܐܢܫܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܟܕ ܐܚܪܢܐ ܗܘ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܒܪܢܫܐ. ܐܠܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ. ܘܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܘܕܒܣܪܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ. ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܡܢ ܐܢܬܬܐ. ܗܘ ܟܕ ܗܘ. ܚܫܘܫܐ ܘܠܐ ܚܫܘܫܐ. ܟܕ ܒܒܣܪܐ ܡܢ ܚܫ. ܘܚܫܐ ܕܝܠܢ ܡܩܒܠ. ܒܐܠܗܘܬܐ ܕܝܢ ܫܪܐ ܚܫܐ. ܘܒܡܘܬܐ ܡܚܝܢܐ ܠܡܘܬܐ ܕܝܠܢ ܫܪܐ. ܐܢܗܪ ܕܝܢ ܚܝܐ ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ. ܟܕ ܠܡܗܝܡܢܐ ܝܗܒ ܒܘܣܡܐ ܕܛܒܬܐ ܕܥܬܝܕܢ ܘܝܪܬܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܫܘܒܚܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܥܡܗ ܀

<εἶπε> »θεὸς ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἄνθρωπος« (vgl. Joh 10, 33–36?). 2 πιστεύω τῇ [*ἐν] μιᾷ θεότητι καὶ οὐσίᾳ [1] δοξαζομένῃ τε καὶ προσκυνουμένῃ τριάδι, τουτέστι πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, [2] καὶ τῇ ἐξ οὐρανῶν καθόδῳ καὶ ἐξ ἁγίας παρθένου Μαρίας σαρκώσει καὶ ἐπιφανείᾳ [3] τοῦ θεοῦ λόγου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ἀνθρώποις φανερώσει αὐτοῦ ὄντος θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, [4] οὐκ ἄλλου μὲν θεοῦ, ἄλλου δὲ ἀνθρώπου, ἀλλὰ μίαν ὑπόστασιν καὶ ἓν πρόσωπον [5] τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς ἐκ Μαρίας σαρκός, ἐκ θεοῦ καὶ ἐκ γυναικός, τοῦ αὐτοῦ παθητοῦ τε καὶ [6] ἀπαθοῦς, σαρκὶ μὲν πάσχοντος καὶ τὸ ἡμέτερον πάθος ἀναδεχομένου, θεότητι δὲ πάθος διαλύσαντος [7] καὶ θανάτῳ σωτηρίῳ τὸν ἡμέτερον θάνατον καταλύσαντος, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν πιστοῖς [8] δωρουμένου, μελλόντων ἀγαθῶν ἀπόλαυσιν καὶ βασιλείας *οὐρανίου τῆς θεϊκῆς σὺν <αὐτῷ> δόξης κληρονομίαν.

8 τῆς : καὶ | σὺν δόξῃ

ܣܝܡܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܣܘܢܗܕܘܣ ܕܐܬܟܢܫܬ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܒܝܘܡܝ ܓܠܝܢܘܣ ܡܠܟܐ. 𝔗 ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܪ̈ܫܢܐ. ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܕܪܗܘܡܝ ܘܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗ ܕܝܢ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܥܒܕ ܬܕܡܪ̈ܬܐ ܀

ܡܘܕܝܢܢ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ: ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܐܒܐ: ܩܕܡ ܥܠܡܐ ܡܢ ܒܪܘܚ ܐܬܝܠܕ: ܒܚܪܬܐ ܕܝܢ ܕܝܘܡܬܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܒܒܣܪ ܐܬܝܠܕ. ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܡܪܟܒܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܫܡܝܢܝܬܐ ܘܒܣܪܐ ܐܢܫܝܐ. ܘܐܦ ܒܗܘ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘܐ. ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܘܟܠܗ ܒܪܢܫܐ. ܟܠܗ ܐܠܗܐ ܘܥܡ ܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗܘ ܕܦܓܪܐ ܐܠܗܐ. ܘܟܠܗ ܒܪܢܫܐ ܘܥܡ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ ܒܪܢܫܐ. ܗܟܢܐ ܘܟܠܗ ܡܫܬܓܕܢܐ ܘܥܡ ܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗܘ ܕܦܓܪܐ ܡܫܬܓܕܢܐ. ܟܠܗ ܣܓܘܕ ܘܥܡ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗܘ ܕܐܠܗܘܬܐ ܣܓܘܕ. ܟܠܗ ܠܐ ܒܪܝܐ

ΕΚΘΕΣΙΣ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ΤΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΤΗΣ ΕΝ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑ ΣΥΝΑΧΘΕΙΣΗΣ

<*ἐν ἡμέραις Γαλλιηνοῦ τοῦ βασιλέως [10] ἧς ἦσαν ἄρχοντες Διονύσιος Ῥώμης καὶ Διονύσιος Ἀλεξανδρείας· ἦν δὲ ἐν αὐτῇ [11] καὶ Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός*>.

[12] Ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν ἐκ θεοῦ καὶ πατρός, κατὰ πνεῦμα πρὸ αἰώνων <μὲν> γεννηθέντα, [13] ἐπ' ἐσχάτου <δὲ> τῶν ἡμερῶν ἐκ παρθένου κατὰ σάρκα τεχθέντα, ἓν πρόσωπον σύνθετον ἐκ [14] θεότητος οὐρανίου καὶ ἀνθρωπείας σαρκὸς καὶ καθὸ ἄνθρωπος ἦν ὅλον θεὸν καὶ ὅλον ἄνθρωπον· [15] ὅλον θεὸν καὶ μετὰ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὸ σῶμα θεόν, καὶ ὅλον ἄνθρωπον καὶ μετὰ τῆς θεότητος, ἀλλ' [16] οὐχὶ κατὰ τὴν θεότητα ἄνθρωπον· οὕτω <καὶ> ὅλον προσκυνητὸν καὶ μετὰ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὸ σῶμα [17] προσκυνητόν· ὅλον προσκυνοῦντα καὶ μετὰ τῆς θεότητος, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὴν

1—3 überschrift variiert stark in den griechischen texten 14 ἦν : ἕν

𝔈 ܘܥܡ ܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗ ܒܦܓܪܐ ܠܐ ܒܪܝܐ. ܟܠܗ ܥܒܝܕܐ ܘܥܡ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗ ܒܗܝ ܕܐܠܗܘܬܐ ܥܒܝܕܐ. ܟܠܗ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܠܗܐ ܘܥܡ ܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܠܘ ܒܗ ܒܗܝ ܕܦܓܪܐ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܘ ܒܗܝ ܕܐܠܗܐ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܟܕ ܗܘ ܥܡ ܐܠܗܘܬܐ ܒܒܣܪ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܝܠܢ. ܐܦ ܓܝܪ ܐܡܬܝ ܕܐܡܪܝܢ ܠܗ ܒܪܘܚ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܠܐ ܐܡܪܝܢ ܠܗ ܒܪܘܚ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܒܢܝܢܫܐ. ܘܬܘܒ ܡܐ ܕܡܟܪܙܝܢ ܠܗ ܒܒܣܪ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܠܐ ܡܟܪܙܝܢ ܠܗ ܒܒܣܪ ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܒܪܘܚ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܢ ܒܪ ܟܝܢܐ: ܡܛܠ ܕܕܐܠܗܐ ܒܗܕܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܐ. ܗܟܢܐ ܒܒܣܪ ܠܐܠܗܐ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܐ. ܡܛܠ ܕܕܠܢ ܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܐ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡܦܪܫܢ ܘܡܬܚܘܝܢ. ܠܐ ܠܡܦܠܓܘܬܐ ܕܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ. ܐܠܐ ܠܡܘܕܥܢܘܬܐ ܕܕܠܐ ܒܘܠܒܠܐ ܕܕܝܠܝܬܐ ܕܒܣܪܐ ܘܕܐܠܗܘܬܐ ܀

θεότητα προσκυνοῦντα· ὅλον ἄκτιστον [1] καὶ μετὰ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὸ σῶμα ἄκτιστον· ὅλον πλαστὸν καὶ μετὰ τῆς θεότητος, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ [2] τὴν θεότητα πλαστόν· ὅλον ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ μετὰ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὸ σῶμα ὁμοούσιον [3] τῷ θεῷ, ὥσπερ οὐδὲ κατὰ τὴν θεότητά ἐστιν ἀνθρώποις ὁμοούσιος καίτοιγε μετὰ τῆς θεότητος [4] ὢν κατὰ σάρκα ἡμῖν ὁμοούσιος· καὶ γὰρ ὅταν λέγωμεν αὐτὸν κατὰ πνεῦμα θεῷ ὁμοούσιον, [5] οὐ λέγομεν αὐτὸν κατὰ πνεῦμα ἀνθρώποις ὁμοούσιον· καὶ πάλιν ὅταν κηρύσσωμεν αὐτὸν κατὰ σάρκα [6] ἀνθρώποις ὁμοούσιον, οὐ κηρύσσομεν αὐτὸν κατὰ σάρκα θεῷ ὁμοούσιον· ὥσπερ γὰρ κατὰ πνεῦμα [7] ἡμῖν οὐκ ἔστιν ὁμοούσιος, ἐπειδὴ θεῷ ἐστι κατὰ τοῦτο ὁμοούσιος, οὕτως οὐδὲ κατὰ σάρκα ἐστὶ θεῷ [8] ὁμοούσιος, ἐπειδὴ ἡμῖν ἐστι κατὰ τοῦτο ὁμοούσιος. Ταῦτα δὲ διήρθρωται καὶ σεσαφήνισται οὐκ εἰς διαίρεσιν [9] τοῦ ἑνὸς προσώπου τοῦ ἀδιαιρέτου, ἀλλ' εἰς δήλωσιν ἀσύγχυτον τῶν ἰδιωμάτων τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος.

8 ταῦτα — 9 θεότητος: ὥσπερ δὲ ταῦτα διήρθρωται καὶ σεσαφήνισται οὐκ εἰς διαίρεσιν τοῦ ἑνὸς προσώπου τοῦ ἀδιαιρέτου, ἀλλ' εἰς δήλωσιν τοῦ ἀσυγχύτου τῶν ἰδιωμάτων τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ λόγου, οὕτω καὶ τὰ τῆς ἀδιαιρέτου συνθέσεως πρεσβεύομεν.

𝔇 ܕܩܕܝܫܐ ܐܬܢܐܣܝܘܣ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܘܕܚܕ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܀

ܙܕܩ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܢ: ܠܐܝܠܝܢ ܕܚܕܐ ܙܒܢ ܡܢ ܛܘܥܝܐ ܚܢܦܝܬܐ ܦܠܛܘ: ܘܐܫܬܘܕܥܘ ܠܗܘ ܚܕ ܘܒܠܚܘܕܘܗܝ ܒܫܪܪܐ ܐܠܗܐ ܕܟܠ. ܕܠܐ ܬܘܒ ܢܬܩܪܒܘܢ ܠܒܪܝܬܐ. ܘܠܐ ܢܥܒܕܘܢܗ ܠܒܪܝܬܐ ܐܠܗܐ. ܘܢܦܠܚܘܢ ܠܗ ܠܒܪ ܡܢ ܒܪܘܝܐ. ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܒܪܟܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܀ ܒܗ ܕܝܢ ܒܕܡܘܬܐ: ܘܠܗܠܝܢ ܕܥܪܩܘ ܡܢ ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܝܗܘܕܝܬܐ: ܘܚܝܒܘ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܕܠܣܟܠܐ ܗܘܝܢ ܘܟܦܘܪܐ: ܘܗܝܡܢܘ ܒܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ: ܘܕܐܠܗܐ ܡܣܬܗܕ ܡܢ ܟܠ ܕܘܟ ܐܣܬܟܠܘ: ܘܡܬܝܕܥ ܡܢ ܫܘܠܛܢܐ ܘܡܢ ܐܬܘܬܐ ܘܡܢ ܚܝܠܐ ܐܠܗܝܐ: ܘܡܠܐܟܘܬܐ ܡܪܢܝܬܐ. ܕܠܐ

<*ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΠΙΣΤΕΩΣ ΚΑΙ ΟΤΙ ΕΙΣ Ο ΧΡΙΣΤΟΣ*>

1 [11] Ἔδει μὲν τοὺς ἅπαξ ἀποπηδήσαντας τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης καὶ ἐπιγνόντας τὸν ἕνα [12] καὶ μόνον ἀληθῶς τῶν ἁπάντων θεὸν μηκέτι προσιέναι τῇ κτίσει μηδὲ θεοποιεῖν [13] καὶ λατρεύειν αὐτῇ »παρὰ τὸν κτίσαντα ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς *αἰῶνας, [ἀμήν]« (Rom 1, 25). [14] ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς Ἰουδαϊκῆς ἀναχωρήσαντας ἀπιστίας καὶ καταγνόντας ἐκείνων ὡς ἀφρόνων [15] καὶ ἀπίστων καὶ πιστεύσαντας εἰς τὸν κύριον [ἡμῶν] Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ συνέντας [αὐτὸν] θεὸν μαρτυρούμενον πάντοθεν [16] καὶ ἐπιγινωσκόμενον ἐκ τῆς ἐξουσίας καὶ

13 αὐτῇ : τῇ κτίσει   15 ἀπίστων : ἀχαρίστων

ܡܛܠ ܢܥܠܘܢ ܠܒܪܢܫܐ ܦܫܝܛܐ ܘܓܘܢܝܐ. ܡܛܠ ܚܙܬܐ ܕܠܒܪ. ܘܠܐ ܒܐܣܟܡܐ ܗܘ 𝔇 ܡܬܚܙܝܢܐ ܠܟܝܢܗ ܟܣܝܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܘܠܐ ܡܛܠ ܦܓܪܐ ܘܚܫܐ ܦܓܪܢܝܐ. ܒܒܪܢܫܐ ܠܡܬܚܡܘܬܗ ܕܐܠܗܘܬܗ ܟܠܗ܆ ܘܢܣܒܪܘܢ ܐܝܟ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܟܘܬܢ. 2 ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܐܝܬܝܗܝܢ ܗܘܝ ܒܝܫܬܐ ܕܝܗܘܕܝܐ. ܗܠܝܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ ܕܗܢܘܢ ܐܪܝܡ. ܘܚܘܝ ܐܢܘܢ ܠܐܠܗܐ ܣܢܝܐ. ܗܠܝܢ ܐܦ ܗܫܐ ܛܢܝܢ ܐܢܫܝܢ. ܟܕ ܟܘܪܗܢܐ ܚܢܦܝܐ ܘܝܗܘܕܝܐ ܟܪܝܗܝܢ. ܟܕ ܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܦ ܠܐ ܗܘܘ ܡܩܒܠܝܢ ܕܐܬܓܫܡ ܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܝܚܝܕܐܝܬ ܒܚܘܫܒܐ ܐܢܫܝܐ ܘܒܚܟܡܬܐ ܚܢܦܐܝܬ܆ ܪܚܡܝܢ ܕܢܕܥܘܢ ܘܢܕܪܟܘܢ. ܪܘܪܒܬܐ ܘܠܐ ܡܬܕܪܟܢܝܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܟܝܬ ܡܬܝܠܕ ܗܘ ܕܠܐ ܓܫܡ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܘܠܐܝܟܐ ܢܦܩ ܗܘ ܕܒܟܠܕܘܟ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܟܠ ܐܚܝܕ ܘܟܠ ܡܡܠܐ ÷ ܘܡܢ ܗܝ ܕܐܝܟܢܐ ܘܐܝܟܐ. ܠܘܬ ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܢܝܘ. ܘܚܠܦ ܡܘܠܕܐ. ܥܒܝܕܘܬܐ ܨܒܬܘ: ܘܚܠܦ ܡܦܩܢܘܬܐ. ܒܪܝܬܐ ܘܡܥܒܪܢܘܬܐ ܐܛܟܣܘ. 3 ܗܟܢܐ ܬܘܒ ܥܠ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ÷ ܐܝܟܢܐ ܟܕ ܡܬܒܣܪ ܐܠܗܐ. ܐܝܟܢܐ ܡܬܓܫܡ. ܐܝܟܢܐ ܡܬܪܟܒ ܥܡ ܦܓܪܐ ܙܥܘܪܐ. ܗܘ ܠܐ ܡܬܟܪܝܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܡܬܚܝܕ. ܗܘ ܠܐ ܒܪܝܐ ܠܒܪܝܐ. ܘܗܘ ܡܬܚܡܐ ܥܡ ܠܐ ܡܬܚܡܐ. ܐܝܟܢܐ ܐܦ ܒܡܢܬܐ. ܗܘ ܪܒܐ ܘܠܐ ܡܬܡܫܚܢܐ. ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ. ܐܘ ܓܝܪ ܗܘ ܪܒܐ ܒܐܬܪܐ ܙܥܘܪܐ ܐܬܟܢܫ. ܐܘ ܗܘ ܙܥܘܪܐ ܗܘܐ ܪܒܐ. ܐܘ ܡܢܬܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܩܒܠ܆ ܘܠܐ ܟܠܗ. ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܪܘܫܥܐ. ܘܡܢ ܗܝ ܕܐܝܟܢܐ ܘܐܝܠܐ ܐܘܪܚܐ. ܘܐܝܢܐ ܢܩܝܦܘܬܐ. ܠܘܬ ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܢܝܘ ܐܦ ܗܠܝܢ. ܘܡܥܡܪܢܘܬܐ ܚܠܦ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܛܟܣ(ܘ). ܘܚܠܦ ܚܝܕܝܘܬܐ ܘܪܘܟܒܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܘܚܠܦ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܬܪܝܢ ܩܢܘܡܐ ܘܦܪܨܘܦܐ. ܘܚܠܦ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܠܐ ܦܐܝܐܝܬ ܘܥܒܪ ܡܢ ܢܡܘܣܐ. ܪܒܝܥܝܘܬܐ ܐܬܪܥܝܘ. ܠܐ ܦܐܝܐܝܬ ܡܢ. ܕܒܪܢܫܐ ܩܦܣܝܢ ܠܐܠܗܐ. ܘܥܒܕܐ ܥܡ ܡܪܐ ܡܢܝܢ. ܘܦܪܨܘܦܐ ܒܪܝܐ. ܠܦܪܨܘܦܐ ܠܐ ܒܪܝܐ ܡܣܕܪܝܢ. ܥܒܪ ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܕܝܢ. ܕܚܕ ܩܢܘܡܐ ܬܪܝܢ ܥܒܕܝܢ. ܟܕ ܡܥܠܝܢ ܥܠ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܢܘܡܐ ܪܒܝܥܝܐ.

5 ܛܢܝܢ 𝔇

ἐκ τῶν σημείων καὶ <ἐκ> θεϊκῶν ἔργων καὶ τῆς κυριακῆς ἐπιστασίας, [1] μηκέτι καταπίπτειν εἰς ψιλὸν καὶ κοινὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς ἔξωθεν ὄψεως, μηδὲ κατὰ τὸ [2] ὁρώμενον σχῆμα [καὶ] τὴν ἀόρατον αὐτοῦ φύσιν ὁρίζειν μηδὲ διὰ τὸ σῶμα καὶ τὰ σωματικὰ πάθη ἄνθρωπον αὐτὸν ὅλον εἶναι [3] νομίζειν καὶ ὡς ἕνα τῶν καθ' ἡμᾶς παθητόν. 2 Ταῦτα γὰρ [4] ἦν τὰ Ἰουδαίων κακά, ταῦτα τὴν πίστιν ἐκείνων ἀφείλετο καὶ θεομάχους [5] ἀπέδειξε, ταῦτα καὶ νῦν ζηλοῦσί τινες Ἑλληνικὴν καὶ Ἰουδαϊκὴν νόσον νοσοῦντες καὶ μὴ [6] πιστεύοντες μηδὲ παραδεχόμενοι ὅλως σωματοῦσθαι θεόν, ἀλλὰ <ἰδίως> λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις καὶ σοφίᾳ [7] Ἑλληνικῇ γνῶναι καὶ καταλαβεῖν μᾶλλον βουλόμενοι τὰ μεγάλα καὶ ἀκατάληπτα, πῶς <μὲν> γεννᾶται [8] τὸ ἀσώματον, πῶς δὲ καὶ πρόεισι καὶ ποῦ ὁ πανταχῇ ὢν καὶ πάντα περιέχων καὶ τὰ πάντα [9] πληρῶν. καὶ ἐκ τοῦ ποῦ καὶ ὅπως εἰς ἀπιστίαν ἐχώρησαν, καὶ ἀντὶ γεννήσεως ἐπλάσαντο ποίησιν, [10] καὶ ἀντὶ προόδου κτίσιν καὶ πάροδον κατεσκεύασαν. 3 Οὕτω πάλιν [καὶ] ἐπὶ τῆς σαρκώσεως· [11] πῶς <μὲν> σαρκοῦται θεός, πῶς σωματοῦται, πῶς συντίθεται πρὸς σῶμα βραχὺ ὁ [12] ἀχώρητος· πῶς δὲ ἑνοῦται τὸ ἄκτιστον τῷ κτιστῷ καὶ τὸ περιγραφόμενον τῷ ἀπεριγράφῳ· πῶς [13] καὶ ἐν μέρει ὁ μέγας ἐκεῖνος καὶ ἀμέτρητος καὶ ἀμέριστος. ἢ γὰρ τὸ μέγα εἰς μικρὸν [14] συνεστάλη χωρίον, ἢ τὸ μικρὸν γέγονε μέγα, ἢ μέρος τῆς θεότητος καὶ οὐ τὸ πᾶν ὑπεδέξατο, ὅπερ ἐστὶν [15] ἀσεβές. καὶ ἐχώρησαν ἐκ τοῦ πῶς καὶ ποίῳ τρόπῳ καὶ ποίᾳ ἀκολουθίᾳ εἰς ἀπιστίαν καὶ οὗτοι· [16] καὶ ἐνοίκησιν ἀντὶ σαρκώσεως κατεσκεύασαν, καὶ ἀντὶ ἑνώσεως καὶ συνθέσεως ἐνέργειαν ἀνθρωπίνην, [17] καὶ ἀντὶ μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα, καὶ ἀντὶ τῆς [18] ἁγίας τριάδος τετράδα ἀπρεπῶς καὶ παρανόμως φρονήσαντες· ἀπρεπῶς μέν, ὅτι [19] θεῷ συνάπτουσιν ἄνθρωπον, καὶ δοῦλον συναριθμοῦσι δεσπότῃ, καὶ κτιστὸν πρόσωπον *ἀκτίστοις *προσώποις συντάττουσι· [20] παρανόμως δέ, ὅτι τὴν μίαν ὑπόστασιν δύο ποιοῦσιν, ἐπεισάγοντες τῇ τριάδι τετάρ-

1 κοινὸν καὶ ψιλὸν 6 παραδεχόμενοι μηδὲ πιστεύοντες 9 ποῦ : πῶς 12 τῷ περιγραφομένῳ τὸ ἀπερίγραφον

𝔇 ܐܟܣܢܝܐ ܒܟܠ ܡܕܡ ܘܐܚܪܝܢ ܒܫܪܒܬܐ. ܘܚܪܬܐ ܘܐܚܪܝܐ ܘܙܥܘܪܐ ܕܟܠܗܝܢ ܒܪܝܬܐ ܡܠܝܠܬܐ.
4 ܐܢ ܕܝܢ ܐܢ ܚܬܝܬܐܝܬ ܬܬܒܩܐ: ܘܨܒܐ ܕܬܚܘܪ ܒܟܬܒܐ. ܡܫܟܚ ܐܢܬ ܠܗܘܢ. ܘܠܒܪ ܡܢ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܪܡܝܢ ܠܗ ܠܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܥܒܕܐ ܠܐ ܡܣܬܓܕܢܐ. ܣܓܕ ܕܝܢ ܝܬܝܪܐܝܬ ܘܕܚܠ ܥܡ ܟܠ. ܘܡܫܬܥܒܕ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܐܝܟ ܕܡܪܩܠܠܘܣ ܘܦܘܠܐ ܗܘ ܫܡܝܫܛܝܐ ܡܦܫܩܝܢ ܠܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܘܫܠܝܚܝܐ. ܟܕ ܠܪܥܝܢܗܘܢ ܢܓܕܝܢ ܠܗ ܀ ܐܡܬܝ ܠܡ ܓܝܪ ܕܢܫܬܥܒܕ ܠܗ ܟܠ. ܗܝܕܝܢ ܐܦ ܗܘ ܒܪܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ [ܕ]ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܕܐܬܢܣܒ. ܢܫܬܥܒܕ ܠܗܘ ܕܫܥܒܕ ܠܗ ܟܠ. ܕܢܗܘܐ ܟܠ ܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܩܕܡ ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ ܠܐ ܓܘܫܡܢܐܝܬ ܒܟܠ. ܟܕ ܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܦܓܪܐ. ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܕܐܬܢܣܒ. ܥܡ ܟܠ ܘܥܡ ܟܠܗܘܢ ܡܬܡܢܐ. ܟܕ ܩܪܒ ܘܡܫܬܥܒܕ ܘܦܠܚ ܠܐܠܗܐ. ܐܬܒܩܘ ܒܟܡܐ ܣܟܠܘܬܐ ܗܘܘ ܢܦܠܘ. ܗܢܘܢ ܕܡܣܬܒܪܝܢ ܚܟܝܡܐ. ܒܟܡܐ ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܘܫܢܝܘܬܐ ܥܒܪܘ. ܘܕܢܬܪܥܘܢ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗܝܢ. ܘܢܨܒܬܘܢ ܘܢܬܢܘܢ.
5 ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܠܐ ܨܒܘ ܕܢܬܩܪܒܘܢ. ܐܠܐ ܘܡܛܥܝܢܘܬܐ ܐܫܟܚܘ. ܘܒܝܫܘܬܐ ܐܬܛܟܣܘ. ܘܨܒܬܘ ܠܒܥܬܐ ܫܛܝܬܐ ܘܠܐ ܪܕܝܬܐ. ܐܝܟ ܕܠܡܛܥܝܢܘܬܐ ܕܣܓܝܐܐ. ܟܕ ܡܪܘܕܘܬܐ ܗܝ ܕܪܘܫܥܐ ܨܒܬܘ. ܠܗܝ ܕܝܢ ܕܥܬܝܕܐ ܠܐ ܦܣܩܘ. ܐܠܘ ܓܝܪ ܡܣܟܝܢ ܗܘܘ ܠܗܝ ܕܥܬܝܕܐ: ܐܠܘ ܡܗܝܡܢܝܢ ܗܘܘ ܒܡܐܬܝܬܗ ܘܕܝܢܗ ܕܐܠܗܐ: ܐܘ ܡܢ ܫܘܢܩܐ ܕܚܠܝܢ ܗܘܘ. ܡܬܩܪܒܝܢ ܗܘܘ ܒܗܝܡܢܘܬܐ. ܡܬܛܦܝܣܝܢ ܗܘܘ ܐܦ ܠܐܘܢܓܠܝܘܢ. ܢܩܦܝܢ ܗܘܘ ܠܫܠܝܚܐ ܝܬܝܪܐܝܬ ܐܘ ܠܚܘܫܒܐ ܐܢܫܝܐ. ܡܚܕܐ ܓܝܪ ܕܢܦܩܘ ܫܠܝܚܐ. ܡܟܪܙܝܢ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܐܟܚܕܐ. ܟܕ ܫܠܡܝܢ ܘܢܩܦܝܢ ܠܟܬܒܐ. ܠܗܢܐ ܕܒܒܝܬ ܠܚܡ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ ܒܒܣܪ. ܠܗܘ ܕܐܬܕܡܝ ܠܒܢܝܢܫܐ. ܘܐܙܕܩܦ ܚܠܦ ܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܒܝܘܡܝ ܦܢܛܝܘܣ ܦܝܠܛܘܣ. ܠܗ ܐܡܪܘ ܐܠܗܐ ܠܗ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܠܗ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܠܗ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܠܗ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܗ ܡܢ

1 ܘܐܚܪܢܝܐ 𝔇   2 nicht in ܕܬܚܘܪ zu ändern: vgl. 47,15.

την ὑπόστασιν, [1] ξένην παντάπασι καὶ ἀλλόφυλον καὶ πάντων τῶν λογικῶν κτισμάτων τὸ τελευταῖον καὶ ἔσχατον καὶ μικρόν. 4 [2] Ἐὰν δὲ ἀκριβῶς πάλιν ἐννοήσῃς καὶ ταῖς γραφαῖς προσέχειν θελήσῃς, εὑρήσεις αὐτοὺς <καὶ> ἔξω [3] τῆς ἁγίας τριάδος βάλλοντας τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, ὡς ἄνθρωπον δοῦλον, [4] ἀπροσκύνητον τὸν προσκυνητόν· προσκυνοῦντα δὲ μᾶλλον καὶ σέβοντα μετὰ πάντων καὶ ὑποτασσόμενον τῇ ἁγίᾳ τριάδι, [5] ὡς Μάρκελλος καὶ ὁ Σαμοσατεὺς Παῦλος παρεξηγοῦνται, τὸ θεϊκὸν καὶ ἀποστολικὸν γράμμα [6] εἰς τὴν [ἰδίαν] αὐτῶν ἕλκοντες ἔννοιαν· »ὅταν γάρ« φησιν »ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱός«, [7] τουτέστιν ὁ ἀναληφθεὶς ἄνθρωπος »ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵν' ᾖ ὁ θεός«, φησιν [8] ὡς ἦν πρὸ τῆς σαρκώσεως, »ἐν πᾶσιν« (I Cor 15,28), ἀσωμάτως καὶ σῶμα μὴ ἔχων, [9] καὶ ὁ ἀναληφθεὶς ἄνθρωπος μετὰ πάντων καὶ τοῖς πᾶσι συναριθμούμενος προσιὼν καὶ ὑποτασσόμενος καὶ λατρεύων [10] θεῷ. σκοπήσατε, εἰς ὅσην κατέπεσον ἀφροσύνην οἱ δοκησίσοφοι, εἰς [11] ὅσην ἀπιστίαν καὶ μανίαν ἐχώρησαν καὶ ἐπινοεῖν τὰ μὴ ὄντα καὶ πλάττεσθαι καὶ μυθολογεῖν. 5 [12] Οὐ μόνον δὲ τῇ πίστει προσελθεῖν οὐκ ἠθέλησαν, ἀλλὰ καὶ *ἀπάτας ἐξεῦρον καὶ *κακουργίας [13] ἐμηχανήσαντο <καὶ> ἐπλάσαντο μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις <ὡς> εἰς πλάνην πολλῶν [καὶ] ἀποστασίαν [14] <μὲν> *ἀσεβείας πλάσαντες*, εἰς τὸ δὲ μέλλον ἀπελπίσαντες. εἰ γὰρ προσεδόκων τὸ [15] μέλλον, εἰ θεοῦ ἐπιδημίαν καὶ κρίσιν ἐπίστευον ἢ κόλασιν ἐφοβοῦντο, [16] τῇ πίστει προσήρχοντο <καὶ> εὐαγγελίοις ἐπείθοντο, [καὶ] ἀποστόλοις ἠκολούθουν [17] μᾶλλον ἢ λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις. Χριστὸν γὰρ εὐθέως ἐκήρυξαν ἐξελθόντες οἱ ἀπόστολοι [18] συμφώνως καὶ ἀκολούθως τὸν υἱόν τοῦ θεοῦ. τοῦτον τὸν ἐν Βηθλεὲμ γεννηθέντα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τὸν [19] ὁμοιωθέντα ἀνθρώποις, καὶ σταυρωθέντα ὑπὲρ ἀνθρώπων *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, αὐτὸν [20] εἶπον θεόν, αὐτὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν

2 ταῖς γραφαῖς : τῷ πράγματι   3 ὡς δοῦλον ὡς ἄνθρωπον   8 ἦν : καὶ | ἀσωμάτως : ἀσώματος ὤν   11 μανίαν καὶ ἀπιστίαν   14 ἀσεβείας πλάσαντες : παράνομον σκοπήσαντες   15 ἢ : εἰ

ܐܪܥܐ. ܠܗ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܠܗ ܚܫܘܫܐ. ܠܘ ܚܕ ܘܐܚܪܢܐ. ܠܘ ܬܪܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ ܘܩܢܘ̈ܡܐ. ܘܠܐ 𝔇 ܬܪܬܝܢ ܣܓܕ̈ܢ. 6 ܡܢܐ ܐܠܨܐ ܗܘܬ ܠܡܒܥܐ ܘܠܡܬܚܪܝܘ ܒܡ̈ܠܐ. ܕܢܗܝܡܢ ܦܩܚ. ܘܢܣܓܘܕ ܘܢܫܬܘܩ ܒܫܠܝܐ. ܝܕܥ ܐܢܐ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܒܫܪܪܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܝܕܥ ܐܢܐ ܠܗ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ ܒܒܣܪ. ܒܪ ܐܢܫܐ ܚܫܘܫܐ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܠܐ ܒܥܐ ܐܢܐ ܕܐܝܟܢܐ ܚܫܘܫܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܠܐ ܚܫܘܫܐ ܗܘ ܟܕ ܗܘ.. ܐܝܟܢܐ ܐܠܗܐ ܘܐܝܟܢܐ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܕܠܐ ܟܕ ܡܬܒܥܒܥܢܐ ܗܘ ܕܐܝܟܢܐ. ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܢܐ ܡܒܥܐ ܐܢܐ. ܐܦܠ ܡܢ ܛܒܬܐ ܗܝ ܕܣܝܡܐ ܠܝ. ܒܪܝܫܐ ܓܝܪ ܕܢܗܝܡܢ ܙܕܩ ܘܢܫܒܚ. ܘܕܬܪܝܢ. ܕܡܢ ܠܥܠ ܢܫܐܠ ܩܘܡܐ ܕܗܠܝܢ ܘܠܐ ܡܢ ܠܬܚܬ. ܡܢ ܒܣܪܐ ܘܕܡܐ ܗܕܐ ܢܬܚܡ. ܐܠܐ ܡܢ ܓܠܝܢܐ ܐܠܗܝܐ ܘܫܡܝܢܐ܀ ܛܘܒܝܟ ܓܝܪ ܐܡܪ ܫܡܥܘܢ. ܒܪܗ ܕܝܘܢܐ. ܕܒܣܪܐ ܘܕܡܐ ܠܐ ܓܠܝܘ ܠܟ. ܐܠܐ ܐܒܝ ܗܘ ܕܒܫܡܝܐ. ܘܐܢܬ ܗܘ ܟܐܦܐ. ܘܥܠ ܗܕܐ ܟܐܦܐ. ܐܒܢܝܗ ܠܥܕܬܝ. ܘܬܪ̈ܥܐ ܕܫܝܘܠ ܠܐ ܢܚܣܢܘܢܗ܀ ܡܗܝܡܢܐ ܗܝ ܡܠܬܐ. ܘܠܐ ܡܬܙܝܥܢܐ ܗܘ ܫܘܘܕܝܐ. ܘܥܕܬܐ ܠܐ ܡܬܙܟܝܢܝܬܐ. ܐܦܢ ܬܪ̈ܥܐ ܕܫܝܘܠ ܢܚܣܢܘܢ. ܐܦܢ ܗܝ ܫܝܘܠ ܬܬܬܙܝܥ. ܐܦܢ ܐܪ̈ܟܘܢܐ ܒܥܠܡܐ ܕܚܫܘܟܐ ܕܒܗ. ܐܬܠܒܒܘ. ܠܘܬ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܬܠܒܒܘ ܐܢܐ ܙܟܝܬܗ ܠܥܠܡܐ. ܘܚܫ̈ܐ ܕܝܠܗ ܒܕܡܘܬܐ ܙܟܝܬ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܗܘ ܡܪܗ ܕܗܕܐ: ܟܕ ܚܫ ܗܘܐ ܡܝܬܪ ܙܟܐ ܗܘܐ. ܘܟܕ ܡܙܕܩܦ ܡܫܘܙܒ ܗܘܐ. ܘܟܕ ܡܐܬ ܡܚܐ ܗܘܐ. ܚܙܐ ܐܢܬ ܘܫܡܥ ܐܢܬ: ܠܗ ܟܕ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܐܟܚܕ ܘܒܪܢܫܐ. ܐܠܘ ܓܝܪ ܐܠܗܐ. ܒܠܚܘܕܝ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܚܫ ܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܡܙܕܩܦ ܗܘܐ ܘܡܐܬ ܗܘܐ. ܢܘܟܪ̈ܝܢ ܓܝܪ ܗܠܝܢ ܠܐܠܗܐ. ܘܐܢ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕ. ܐܝܟܢܐ ܒܝܕ ܚܫܐ ܙܟܐ ܗܘܐ. ܡܫܘܙܒ ܗܘܐ. ܡܚܐ ܗܘܐ. ܗܠܝܢ ܠܥܠ ܡܢ ܒܪܢܫܐ ܗܘܝ. ܗܘ ܕܝܢ ܚܫ ܘܡܫܘܙܒ. ܘܒܝܕ ܚܫܐ ܙܟܐ. ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܐܠܗܐ. ܘܗܘ ܟܕ ܗܘ ܒܪܢܫܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܬܪܘܝܗܘܢ ܐܟܚܕ. ܘܡܢ ܬܪܝܢ ܚܕ. 7 ܐܠܐ ܟܒܪ ܐܢܫ ܡܚܟܡܢܐ ܚܠܝܡܐ܆ ܡܢ ܗܠܝܢ ܚܟܝܡ̈ܐ ܘܓܢܒܪ̈ܐ܆ ܟܕ ܥܒܪ ܠܡܨܥܬܐ ܐܡܪ. ܡܢܬܐ ܗܝ ܗܟܝܠ ܕܡܠܬܐ ܦܓܪܐ: ܡܫܡܠܝܢܝܬܐ ܗܝ ܕܩܢܘܡܗ ܕܒܪܐ: ܕܢܗܘܐ ܚܕ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ: ܕܡܢ ܬܪ̈ܬܝܗܘܢ ܡܫܡܠܝ: ܘܟܕ ܡܢܗ ܘܒܗ: ܠܐ ܡܫܡܠܝܢܐ ܗܘ:

[εἶπον] υἱὸν θεοῦ, αὐτὸν υἱὸν ἀνθρώπου, αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ, αὐτὸν ἀπὸ [1] γῆς, αὐτὸν ἀπαθῆ, αὐτὸν παθητόν, οὐχ ἄλλον <καὶ ἄλλον>, οὐ πρόσωπα δύο καὶ ὑποστάσεις, *οὐ [2] προσκυνήσεις δύο. 6 Τίς χρεία ζητεῖν καὶ λογομαχεῖν; πιστεύειν συμφέρει καὶ σέβειν [3] καὶ προσκυνεῖν σιωπῇ. οἶδα αὐτὸν θεὸν ἀληθῶς ἐξ οὐρανοῦ ἀπαθῆ· οἶδα αὐτὸν ἐκ [4] σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ἄνθρωπον ἀπὸ γῆς παθητόν. οὐ ζητῶ, πῶς παθητὸς καὶ πῶς [5] ἀπαθὴς ὁ αὐτός, πῶς θεὸς καὶ πῶς <καὶ> ἄνθρωπος, ἵνα μή, τὸ πῶς *περιεργαζόμενος [καὶ] τὸν [6] τρόπον ἀναζητῶν, ἐκπέσω τοῦ προκειμένου μοι ἀγαθοῦ. πιστεύειν γὰρ πρῶτον χρὴ καὶ δοξάζειν [7] καὶ δεύτερον ἄνωθεν τὴν σύστασιν τούτων αἰτεῖσθαι καὶ μὴ κάτωθεν ταύτην ὁρίζεσθαι ἐξ σαρκὸς καὶ αἵματος, [8] ἀλλ' ἐξ ἀποκαλύψεως θείας καὶ οὐρανίου. »μακάριος« γὰρ »εἶ, Σίμων Βὰρ Ἰωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ [9] σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς·« (Mt 16, 17) καὶ »σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι [10] ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς« (Mt 16, 18). πιστὸς ὁ λόγος, καὶ ἀσάλευτος ἡ ὑπόσχεσις, καὶ ἡ ἐκκλησία [11] ἀήττητος, κἂν ᾅδου πύλαι ἐπιγένωνται, κἂν ὁ ᾅδης αὐτὸς κινηθῇ κἂν οἱ ἐν αὐτῷ κοσμοκράτορες [12] τοῦ σκότους. θαρσεῖτε τῷ εἰρηκότι »θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον« (Joh 16, 33) καὶ τοῖς παθήμασιν [13] ὁμοίως νενίκηκα· ἐπειδὴ καὶ ὁ ταύτης δεσπότης παθὼν μᾶλλον ἐνίκα καὶ [14] σταυρούμενος ἔσωζε καὶ ἀποθνήσκων ἐζωοποίει. ὁρᾷς καὶ ἀκούεις τὸν αὐτὸν [15] ἅμα θεὸν καὶ ἄνθρωπον. εἰ γὰρ θεὸς μόνον ἦν, πῶς ἔπασχε, πῶς [16] ἐσταυροῦτο καὶ ἀπέθνησκεν; ἀλλότρια γὰρ ταῦτα θεοῦ. καὶ εἰ ἄνθρωπος μόνον, πῶς [17] διὰ πάθους ἐνίκα, ἔσωζεν, ἐζωοποίει; ταῦθ' ὑπὲρ ἄνθρωπον ἦν. ὁ δὲ [αὐτὸς καὶ] [18] πάσχει καὶ σώζει καὶ διὰ τοῦ *πάθους ἐνίκα. ὁ αὐτὸς θεὸς <καὶ> ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος, τὸ *συναμφότερον [19] ὡς ἓν <καὶ> *ἑκάτερον [ὡς] μόνον. 7 Ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις τῶν σοφῶν καὶ γενναίων [20] παρελθὼν ἐν μέσῳ ἀκριβὴς ζητητής· Μέρος οὖν τοῦ λόγου τὸ σῶμα, συμπληρωτικὸν τῆς [21] τοῦ υἱοῦ ὑποστάσεως, ἵν' ᾖ

1 καὶ ὑποστάσεις : οὐχ ὑποστάσεις   6 μοι : ἡμῖν   7 αἵματος καὶ σαρκός   12 θαρσεῖτε[1] : θάρσει

ܕܠܐ ܦܓܪܐ ܣܢܝܩ ܠܗ ܠܫܘܡܠܝܐ. ܘܐܠܐ ܘܐܝܟܢܐ ܚܕ. ܘܐܝܟܢܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܘܚܕ ܦܪܨܘܦܐ܀ ܘܬܘܒ ܠܩܘܒܠܗ. ܐܢ ܗܘܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܕܡܠܬܐ ܘܕܒܣܪܐ ܒܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ. ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܘܐ ܡܕܝܢ ܐܦ ܒܣܪܐ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܕܐ ܕܪܘܫܥܐ ܐܝܬܝܗ. ܐܢ ܕܝܢ ܗܕܐ ܠܐ. ܐܦܠܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܢܗܘܐ ܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܕܐ ܕܡܣܪܩܘܬܐ ܐܝܬܝܗ. ܡܠܬܐ ܓܝܪ ܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܘܒܪ ܐܘܣܝܐ. ܘܕܝܠܝܬܗ ܡܢܗ ܘܒܗ ܟܠ ܗܘ ܐܝܬ ܠܗ ܩܢܘܡܐ ܘܠܐ ܣܢܝܩ ܠܟܠ ܡܕܡ. 8 ܗܠܝܢ ܕܗܟܢ ܡܬܛܪܦܝܢ. ܓܠܝܬܐ ܡܩܝܡܝܢ ܠܪܢܝܗܘܢ. ܕܬܪܝܢ ܩܢܘܡܝܢ ܐܡܪܝܢ ܠܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܘܠܢ ܥܫܩܝܢ. ܘܡܢܣܝܢ ܡܢ ܟܠ ܕܘܟ. ܕܢܗܦܟܘܢ ܡܢ ܡܣܪܩܘܬܐ ܢܚܕܪܘܢ ܠܡܠܐ ܕܝܠܢ. ܕܗܘ ܡܫܡܠܝܢܐ ܕܩܢܘܡܗ ܕܡܠܬܐ ܢܐܡܪ ܠܦܓܪܐ. ܘܒܪ ܐܘܣܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܘ ܢܘܟܪܝܐ ܘܢܘܟܪܝܐ ܒܟܠ ܡܢܗ ܕܩܢܘܡܗ ܕܒܪܗ. ܗܢܐ ܕܗܢܘܢ ܐܡܪܝܢ. ܟܕ ܩܢܘܡܐ ܐܚܪܢܐ ܕܒܣܪܐ ܡܥܠܝܢ. ܐܘ ܟܝܬ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘ ܕܐܬܢܣܒ ܐܝܟ ܕܗܢܘܢ ܐܡܪܝܢ. ܘܐܚܪܢܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܢܣܒ. ܐܚܪܢܐ ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܚܪܢܐ ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܙܪܥܐ ܕܕܘܝܕ ܒܒܣܪ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ: ܡܛܠ ܕܐܚܪܝܢ ܒܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܕܘܝܕ. ܘܠܐ ܗܘ ܕܒܒܣܪ ܐܬܝܠܕ ܢܗܘܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܚܪܝܢ ܒܐܘܣܝܐ ܠܐܠܗܐ܀

9 ܚܢܢ ܕܝܢ ܐܚܝ. ܚܕ ܘܗܘ ܗܘ ܒܗ ܐܡܪܝܢ ܚܕ ܐܠܗܐ. ܟܕ ܡܬܛܦܝܣܝܢ ܚܢܢ ܠܢܒܝܐ ܘܫܠܝܚܐ. ܘܟܕ ܠܐܘܢܓܠܝܘܢ ܡܗܝܡܢܝܢ ܝܬܝܪܐܝܬ. ܐܘ ܠܚܟܡܬܐ ܚܢܦܝܬܐ ܫܡܥܝܢ. ܘܡܬܕܠܚܝܢ ܒܚܘܫܒܐ ܐܢܫܝܐ. ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ ܡܬܦܠܓܝܢ. ܚܕ ܐܠܗܐ ܡܘܕܝܢ ܠܗܘ ܕܡܢ ܬܪܝܗܘܢ. ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܘܚܕ ܦܪܨܘܦܐ. ܠܐ ܕܡܫܡܠܝܢܐ ܕܩܢܘܡܗ ܕܡܠܬܐ ܢܗܘܐ ܦܓܪܐ. ܥܘܠܐ ܓܝܪ ܗܕܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܐܠܗܐ. ܠܐ ܡܩܒܠܐ ܕܒܨܝܪܘܬܐ. ܘܦܫܝܛܐ ܘܒܚܕ ܐܕܫܐ. ܘܠܐ ܡܪܟܒܐ. ܕܒܗܕܡܐ ܠܐ ܡܬܦܠܓ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܒܗܕܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ: ܘܒܚܕ ܐܕܫܐ. ܒܫܘܚܠܦܐ ܕܗܕܡܐ ܐܘ ܨܒܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܘ ܕܠܐ ܦܓܪ

εἷς υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐξ ἀμφοτέρων συγκείμενος, καὶ ἀτελὴς ὢν καθ' ἑαυτὸν [καὶ] [1]τοῦ σώματος εἰς τελείωσιν προσδεόμενος. <*καὶ ἀλλὰ καὶ*> πῶς εἷς καὶ πῶς μία ὑπόστασις καὶ ἓν πρόσωπον; [2]καὶ *πάλιν, εἰ * μία ὑπόστασις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς <ὁ υἱός>, πῶς ὁμοούσιος αὕτη τοῦ θεοῦ; [3]ὁμοούσιος ἔσται ἄρα καὶ ἡ σὰρξ τῷ θεῷ, ὅπερ ἐστὶν ἀσεβές. εἰ δὲ τοῦτο <μή>, οὐδὲ ὁ [4]λόγος [υἱὸς] ἔσται ὁμοούσιος τοῦ θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· ὁ λόγος γὰρ τέλειος καὶ [5]ὁμοούσιος καὶ ἰδίως καθ' ἑαυτὸν ἔχων ὑπόστασιν ἀεὶ καὶ μηδενὸς προσδεόμενος. 8 Οἱ [6]ταῦτα κατηγοροῦντες τὴν ἑαυτῶν γνώμην φανερὰν καθιστῶσιν, ὅτι δύο ὑποστάσεις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [7]Χριστοῦ <λέγουσιν>, καὶ ἡμᾶς συκοφαντοῦσι καὶ πειρῶνται ἅμα πανταχόθεν εἰς ἓν τῶν ἀτόπων περιάγειν τοὺς [8]ἡμετέρους λόγους <ἢ> συμπληρωτικὸν εἰπεῖν τῆς ὑποστάσεως τοῦ λόγου τὸ σῶμα καὶ ὁμοούσιον τῷ θεῷ ἢ ξένον [9]καὶ ἀλλότριον παντάπασι τῆς ὑποστάσεως τοῦ υἱοῦ, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσιν, ἄλλην ὑπόστασιν [10]εἰσάγοντες τῆς σαρκός, ἤτοι τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου, ὡς αὐτοί φασι, καὶ ἄλλην τοῦ ἀναλαβόντος θεοῦ, [11]ἄλλο πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ ἄλλο πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα. [12]ὥστε μήτε τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι υἱὸν ἀνθρώπου ἑτεροούσιον ὄντα τοῦ Δαβίδ· μήτε [13]τὸν κατὰ σάρκα γεννηθέντα εἶναι υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἑτεροούσιον ὄντα τῷ θεῷ. 9 [14]Ἡμεῖς δὲ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν λέγομεν θεόν, ἀδελφοί, προφήταις [15]καὶ ἀποστόλοις πειθόμενοι, καὶ τοῖς εὐαγγελίοις πιστεύοντες μᾶλλον ἢ σοφίᾳ Ἑλληνικῇ προσέχοντες, [16]καὶ λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις *ταραττόμενοι, καὶ περὶ τῆς ἰδίας διακρινόμενοι σωτηρίας, ἕνα θεὸν [17]ὁμολογοῦμεν *τὸ *συναμφότερον μίαν ὑπόστασιν καὶ ἓν πρόσωπον, οὐχ ἵνα συμπληρωτικὸν τῆς ὑποστάσεως <τοῦ λόγου> [18]τὸ σῶμα γένηται· ἀσεβὲς γὰρ <τοῦτο>· ἐπειδὴ τέλειον *τὸ *θεῖον, ἀνεπίδεκτον ἐλαττώσεως καὶ [19]ἁπλοῦν καὶ μονοειδὲς καὶ ἀσύνθετον, εἰς μέρη οὐ διαιρεῖται, τουτέστι, καθὸ [20]θεὸς λόγος ἐστὶ καὶ μονοειδὴς εἰς διαφορὰν μελῶν ἢ πραγμάτων τοῦ σώματος ἢ τοῦ ἀσωμάτου

1 <καὶ ἀλλὰ καὶ> : ἐπεὶ | καὶ πῶς : ἢ πῶς 2 καὶ[1] : ἐπεὶ | ὁμοούσιος : υἱός 5 ἰδίαν
8 καὶ : ἢ 15 τῷ εὐαγγελίῳ 20 καὶ πραγμάτων οὐ πίπτει εἴς τε σῶμα καὶ ἀσώματον

ܠܐ ܢܦܠ. ܡܠܬܐ ܓܝܪ ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܡܢ ܟܠ ܕܠܐ ܓܘܫܡ. ܠܘ ܓܝܪ ܐܠܗܐ ܗܘܐ 𝔇 ܡܢ ܐܬܒܣܪ. ܘܠܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܓܘܫܡܐ ܐܢܫܝܐ ܢܣܒ. ܘܠܐ ܡܪܗ ܕܫܘܒܚܐ. ܡܢ ܒܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܐܠܒܫ. ܐܠܐ ܒܪܢܫܐ ܘܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗܘܐ. ܗܘ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܒܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ. ܗܘ ܕܒܟܝܢܐ ܡܪܝܐ. ܗܘ ܕܦܓܪܗ ܠܘ ܡܫܡܠܝܢܐ ܕܩܢܘܡܗ ܐܠܗܝܐ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܡܫܡܠܝܐ ܕܫܪܪܐ. ܐܦ ܠܗܘ ܠܐ ܡܫܡܠܝܐ ܫܡܠܝ. ܗܘ ܠܐ ܣܢܝܩܐ. ܠܗܘ ܣܢܝܩܐ ܐܬܚܠܛ ܘܐܬܚܝܕ ܥܡ ܒܣܪܐ. ܗܘ ܕܟܠ ܡܕܡ ܠܐ ܣܢܝܩ. ܘܝܗܒ ܗܘ ܠܗ ܠܦܓܪܐ ܗܘ ܣܢܝܩܐ. 10 ܠܐ ܓܝܪ ܐܢܫ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܫܦܝܪ ܡܬܪܥܝܢ. ܐܘ ܗܟܢ ܡܫܟܚܝܢ ܕܢܬܥܝܪܘܢ ܘܢܣܬܟܠܘܢ ܐܡܪ. ܕܐܝܟ ܐܝܟ ܕܡܠܬܐ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܡܫܡܠܝܐ ܘܒܩܢܘܡܐ. ܠܐ ܣܢܝܩ ܗܘܐ ܠܒܣܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܕܡܫܡܠܝܐ ܢܗܘܐ. ܗܟܢܐ ܘܠܐ ܦܓܪܐ ܕܡܠܬܐ ܣܢܝܩ ܗܘܐ. ܕܟܕ ܐܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܘܒܩܢܘܡܐ ܢܗܘܐ. ܐܠܐ ܠܟܠ ܦܪܘܩܐ ܫܡܝܐ ܣܢܝܩܝܢ ܗܘܝܢ. ܠܟܠ ܡܚܪܪܢܐ ܫܡܝܐ. ܡܢ ܡܬܬܘܣܦܘܬܐ ܕܚܛܝܬܐ ܒܥܘܠܬܐ. ܡܢ ܡܚܕܬܢܐ ܠܢ ܡܢ ܒܣܪܢܘܬܐ. ܘܡܥܒܪ ܡܩܛܠܬܐ ܕܝܠܗ̇. 11 ܡܚܕܐ ܗܟܝܠ ܡܢ ܡܘܠܕܐ. ܚܕܬܘܬܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܬ. ܘܫܡܝܢܘܬܐ ܕܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܘܠܕܐ ܡܬܓܠܝܐ ܗܘܬ. ܘܠܘ ܒܕܡܘܬܐ ܡܘܠܕܐ ܕܒܪܢܫܐ ܥܬܝܩܐ. ܡܢ ܓܒܪܐ ܘܐܢܬܬܐ ܩܢܐ ܡܘܠܕܐ. ܐܦܠܐ ܓܝܪ ܡܫܟܚ. ܕܕܠܐ ܓܒܪܐ ܐܢܬܬܐ ܬܒܛܢ. ܡܛܠ ܕܐܘܣܝܐ ܕܝܠܗܘܢ ܕܡܬܝܠܕܝܢ. ܒܐܒܗܬܐ ܐܪܡܝ ܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܥܠ ܠܘܝ ܐܡܪ ܟܬܒܐ. ܕܒܚܨܗ ܕܐܒܘܢ ܐܒܪܗܡ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܦܪܘܩܗ ܕܝܢ ܕܐܕܡ ܘܕܗܠܝܢ ܕܡܢܗ. ܠܘ ܡܢ ܐܕܡ ܢܣܒ ܗܘ ܕܢܗܘܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܐܕܡ ܐܣܟܡܐ ܢܣܒ. ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܒܣܪܐ. ܒܣܪܐ ܕܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ. ܗܘ ܕܥܡ ܢܦܫܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܒܗܘ ܕܡܬܚܙܐ. ܐܥܠ ܚܕܬܘܬܐ ܠܥܠܡܐ. ܒܗܘ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ. ܒܗܘ ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܬܚܘܡܐ ܕܡܘܬܐ. ܘܠܐ ܡܪܘܕܘܬܐ ܕܐܟܠ ܩܪܨܐ. ܐܠܐ ܫܘܬܦܘܬܐ ܡܢ ܠܘܬ ܡܝܘܬܐ ܘܡܬܡܪܕܝܢ. ܫܘܚܠܦܐ ܕܝܢ ܣܓܝܐܐ. ܒܗܘ ܕܠܐ ܡܝܘܬܐ. ܒܗܘ ܕܒܪ ܚܐܪܐ ܘܠܐ ܡܬܡܪܕܢܐ. ܡܬܕܡܪܐ ܗܘܬ ܐܦ ܒܬܘܠܬܐ. ܡܢ ܟܠ ܡܘܠܕܐ ܕܡܢܗ̇ ܕܦܪܘܩܐ ܐܣܬܒܪܬ. ܐܝܟܢܐ ܟܕ ܓܝܪ ܬܗܘܐ ܠܝ ܗܕܐ. ܡܛܠ ܕܓܒܪܐ ܠܐ ܝܕܥܬ ܐܢܐ.

---

[1] οὐ πίπτει· ὁ λόγος γὰρ ἐστι τέλειος καὶ διόλου *ἀσώματος· οὐ γὰρ θεὸς γέγονε [2] σαρκωθείς, οὐδὲ υἱὸς θεοῦ ἀνθρώπινον σῶμα λαβών, οὐδὲ κύριος τῆς δόξης [3] τὴν τοῦ δούλου μορφὴν *φορέσας· ἀλλ' ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ἀνθρώπου ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ [δοῦλος] κατὰ τὴν μορφὴν <δούλου> [4] ὁ τῇ φύσει κύριος. οὐ τὸ σῶμα οὐ συμπληρωτικὸν γέγονε τῆς θεϊκῆς ὑποστάσεως· ἀλλ' ὁ [5] ἀληθῶς τέλειος καὶ τὸ ἀτελὲς ἐτελείωσεν, ὁ ἀπροσδεὴς τῇ προσδεομένῃ συνῆλθε καὶ συνηνώθη [6] σαρκί, ὁ μηδενὸς χρείαν ἔχων <καὶ> ἑαυτὸν ἔδωκε τῷ χρείαν ἔχοντι σώματι. 10 Οὐδεὶς γὰρ [7] τῶν εὖ φρονούντων ἢ νήφειν ὅλως καὶ νοεῖν δυναμένων εἴποι ἄν, ὅτι, ὥσπερ [8] ὁ λόγος τέλειος ὢν καὶ ἐνυπόστατος, οὐ προσεδεῖτο σαρκὸς <θεοῦ>, [9] ἵνα [θεὸς] τέλειος γένηται, οὕτως οὐδὲ τὸ σῶμα τοῦ λόγου ἔχρῃζεν, ἵνα τέλειος καὶ ἐνυπόστατος ἄνθρωπος [10] γένηται· ἀλλ' οὐρανίου τοῦ *σωτῆρος ἐδεόμεθα, οὐρανίου τοῦ ἐλευθερωτοῦ, ἀφαιρεθείσης τῆς [11] ἐπιγενομένης ἁμαρτίας, ἀνακαινοῦντος ἡμᾶς ἐκ τῆς σαρκώσεως καὶ τὰ ταύτης ἀφαιροῦντος δεινά. 11 Εὐθὺς οὖν ἀπὸ [12] γενέσεως ἡ καινότης ἐδείκνυτο, καὶ *τὸ οὐράνιον τοῦ γεγεννημένου διὰ τῆς γεννήσεως ἐξεφαίνετο, [13] *οὐ κατὰ γέννησιν ἀνθρώπου παλαιοῦ ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶχε τὴν γέννησιν. καὶ γὰρ [14] ἀδύνατον ἄνευ ἀνδρὸς κυῆσαι γυναῖκα, ὅτι τὴν οὐσίαν τῶν γεννωμένων ἐν τοῖς πατράσι κατεβάλετο ὁ θεός· [15] ὡς καὶ τὸν Λευῒ φησιν ἡ γραφὴ ἐν τῇ ὀσφύι τοῦ πατρὸς <ἡμῶν> εἶναι Ἀβραάμ. ὁ δὲ λυτρωτὴς <τοῦ Ἀδὰμ [16] καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ> οὐ τοῦ Ἀδὰμ τὸ εἶναι λαβών, ἀλλ' ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὸ σχῆμα προσλαβών, [17] τὴν σάρκα λέγω, σάρκα δὲ λέγω τὴν μετὰ ψυχῆς ἀνθρωπίνης, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὁρατόν, [18] εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον τὴν καινότητα κατὰ τὸ ἀόρατον· καθ' ἧς οὐχ ὅρος θανάτου, οὐδὲ τυραννὶς [19] διαβόλου, ἀλλὰ κοινωνία μὲν πρὸς τοὺς θνητοὺς καὶ τυραννουμένους, διαφορὰ δὲ πολλὴ κατὰ τὸ ἀθάνατον, [20] κατὰ τὸ ἐλεύθερον καὶ ἀτυράννητον. ἐθαύμαζε καὶ ἡ παρθένος εὐαγγελισθεῖσα τὴν γέννησιν [21] τοῦ σωτῆρος τὴν ἐξ αὐτῆς. »πῶς

4 οὐ τὸ σῶμα οὖν   10 ἀφαιρέσει   11 σαρκώσεως : κακώσεως

𝔇 ܐܣܬܒܪܬ ܕܝܢ ܐܘܣܝܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܕܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܒܡܫܪܝܬܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܐܡܪܐ ܫܡܝܢܝܐ. ܘܫܘܚܐ ܐܪܥܢܝܐ. ܗܘ ܡܥܒܕ ܫܠܡܐ ܕܐܪܥܐ. ܘܡܬܕܡܝܢܘܬܐ ܕܥܡ ܫܡܝܐ. ܐܝܟ ܚܕܘܬܐ ܕܡܠܐܟܐ ܕܩܥܝܢ ܗܘܘ ܘܐܡܪܝܢ ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܠܐܠܗܐ ܒܡܪ̈ܘܡܐ. ܘܥܠ ܐܪܥܐ ܫܠܡܐ. 12 ܟܕ ܚܕܝܢ ܗܟܝܠ ܥܠ ܡܘܠܕܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܠܐ ܚܕܘܬܐ ܐܢܫܝܬܐ ܚܕܝܢ. ܐܝܟ ܗܝ ܕܚܕܝܢ ܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ ܐܡܬܝ ܕܡܬܝܠܕܝܢ ܒܢܝܐ. ܘܥܒܕܝܢ ܕܡܘܠܕܐ ܡܥܕܥܕܝܢ. ܐܠܐ ܒܕܢܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܚܕܝܢܢ. ܘܒܢܘܗܪܐ ܕܢܘܗܪܐ ܐܠܗܝܐ. ܠܐ ܫܘܬܦܐ ܕܫܒܝܬܐ. ܐܠܐ ܦܪܘܩܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ. ܡܢܐ ܕܝܢ ܐܠܝܨܘܬ ܗܘܬ ܠܗܠܝܢ ܕܒܗ ܒܗܘ ܕܡܬܝܠܕ. ܝܬܝܪ ܐܠܗܐܝܬ ܘܠܘ ܐܝܟ ܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ. ܘܐܬܪܒܝ ܐܠܗܐܝܬ ܐܝܟܢܐ. ܒܐܣܟܡܐ ܗܟܝܠ ܕܒܣܪܐ ܒܡ̈ܝܐ ܥܡܕ ܡܫܝܚܐ ܥܡ ܝܗܘ̈ܕܝܐ. ܘܗܘ ܕܡܥܡܕ ܝܘܚܢܢ. ܘܢܗܪܐ ܝܘܪܕܢܢ. ܗܘ ܕܡܣܚܐ ܠܦܓܪܐ ܐܠܗܝܐ. ܘܡܐܬܝܬܐ ܕܪܘܚܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܥܠ ܦܓܪܐ ܕܟܝܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܡܢ ܗܘ ܕܐܦ ܥܠܝܢ ܥܒܪ܆ ܕܡܝܐ ܒܗ ܒܕܡܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܚܢܢ ܢܠܝܦ ܠܗ. ܟܕ ܡܫܡܠܝܢ. ܟܠܗ̇ ܙܕܝܩܘܬܐ. ܘܡܬܕܟܝܢ ܚܢܢ ܒܗ ܒܡܪܝܐ. ܗܘ ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀ ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܐܬܢܣܝܘܣ ܕܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܀

γὰρ ἔσται μοι τοῦτο, φησίν, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;« (Lc 1, 34) [1]εὐηγγελίσθη δὲ θείαν οὐσίαν τοῦ γεννηθέντος ἐν μορφώσει σαρκίνῃ. καὶ ἦν [2]οὐράνιον τὸ δῶρον, καὶ γήϊνον τὸ βλάστημα· ἦν *εἰρηνοποίησις τῆς γῆς καὶ πρὸς οὐρανοὺς *ὁμοίωσις, κατὰ τὴν [3]τῶν ἀγγέλων χαρὰν τῶν βοώντων <*καὶ λεγόντων> »δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη« (Lc 2, 14). 12 Χαίροντες [4]οὖν ἐπὶ τῇ Χριστοῦ γεννήσει, οὐκ ἀνθρωπίνην χαρὰν χαίροντες, οἵαν [5]ἐπὶ γεννωμένῳ παιδίῳ χαίρουσιν ἄνθρωποι καὶ γενεσίων ἐπιτελοῦσιν ἑορτήν, ἀλλ' ἐπιφανείᾳ Χριστοῦ χαίρομεν καὶ [6]φωτὸς ἐπιλάμψει θεϊκοῦ, οὐ κοινωνὸν τῆς αἰχμαλωσίας, ἀλλὰ λυτρωτὴν κατὰ τὸν ἀπόστολον. τί δὲ ἦν [7]ἐπὶ τούτοις ἡ χρῆσις, καθ' ἣν γεννώμενος θειότερον ἦν καὶ οὐ κατ' ἀνθρώπους, καὶ τραφεὶς [8]θείως [ἦ] καθ' ἡμᾶς Χριστός τῷ μὲν οὖν σχήματι κατὰ τὴν σάρκα ἐν ὕδατι βαπτίζεται μετὰ Ἰουδαίων, καὶ [9]Ἰωάννης ὁ βαπτίζων, καὶ ποταμὸς Ἰορδάνης ὁ λούων σῶμα τὸ θεῖον, καὶ πνεύματος ἔφοδος ἐξ οὐρανοῦ [10]εἰς τὸ καθαρὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ καὶ εἰς ἡμᾶς διαβαίνει καθ' ὁμοίωσιν ἡ κάθαρσις, ἵνα καὶ [11]ἡμεῖς ἀκολουθήσωμεν αὐτῷ πληροῦντες πᾶσαν δικαιοσύνην, καὶ καθαιρόμενοι ἐν αὐτῷ τῷ κυρίῳ, [12]ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. <*τετέλεσται Ἀθανασίου λόγος περὶ πίστεως*>.

7 χρίσις

𝔄 ܬܘܒ ܕܝܠܗ ܕܝܢ ܕܐܬܢܣܝܘܣ ܀

(𝔅) ܢܫܐ ܟܠܗ̇ ܥܡ ܐܘܣ̈ܝܐ ܐܢܫ̈ܝܐ.. ܕܡܢܗ ܡܬܩܪܝܢ ܠܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܪ̈ܘܚܐ ܐܢܫܝܬܐ. ܡܫܟܚ ܠܐܣܟܝܡܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܘܠܡܬܪܥܝܢܘܬܐ ܫܡܝܢܝܬܐ. ܘܠܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܠܚܝ̈ܐ ܠܥܠܡ. ܘܠܫܘܠܛܢܐ ܕܒܪܝܬܐ ܚܕܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܒܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܪܝܬܐ ܗܝ ܚܕܬܐ. ܘܠܗܘܢ ܕܡܬܦܢܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܡܬܝܗܒ ܒܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ܓܝܪ ܕܚܝܘ ܫܘܒܚܗ ܐܬܝܗܒ ܒܫܘܒܚܗ. ܗܘ ܟܕ ܓܝܪ ܢܣܒ ܦܓܪܐ ܕܡܬܚܫܚܢܐ. ܒܕܡܘܬܐ ܕܦܓܪܐ ܕܫܘܒܚܗ. ܒܡܬܚܕܬܢܘܬܐ ܕܚܝܘܗ ܕܢܬܚܕܬ ܒܗ ܟܠ. 2 ܠܐ ܐܝܟ ܗܟܝܠ ܒܐܣܟܡܐ ܐܢܫܐ ܘܒܫܡܐ ܦܓܪܢܐ ܢܬܚܫܒ. ܘܠܐ ܡܛܠ ܗܟܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܢܬܚܫܒܘܗ ܒܡܫܝܚܐ. ܕܠܐ ܝܠܕ ܡܢ ܢܫܐ. ܒܪܢܫܐ ܓܝܪ ܠܐ ܦܪܩ ܠܥܠܡܐ. ܘܗܢܘ ܕܒܪܢܫܐ ܠܐ ܡܦܪܩ ܠܐܝܠܝܢ ܕܒܗ ܒܦܓܪܗ. ܥܠ ܓܝܪ ܒܡܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ

16 II Cor 5,17

13 ܬܘܒ ܐܓܪܬܐ ܕܬܠܬ 𝔄²   14 ܟܠܗ̇ 𝔄² | ܘܪ̈ܘܚܐ — 19 ܒܗ ܟܠ > 𝔅   16 ܘܠܗܘܢ: + ܐܝܟ 𝔄²
18 ܥܡ > 𝔄² | ܢܣܒ 𝔄²   19 ܘܚܫ̈ܐ ܦܓܪܢܐ 𝔅   20 ܠܐ[1] > 𝔅   21 ܘܣܘܓܐ 𝔅 | ܒܦܓܪܝܢ 𝔅
21—50,2: ܘܐܦܢܝ ܕܝܢ ܗܘ ܒܥܒܕܐ ܕܒܝܬ ܝܘܪܘܫܠܡ ܒܥܠܡܐ ܗܘ ܕܡܛܠ ܡܬܒܥܝܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܗܘܐ ܐܡܪ. ܕܟܠ ܓܝܪ ܒܡܫܝܚܐ ܒܪܝܬܐ ܚܕܬܐ ܗܝ. ܟܕ ܡܬܚܕܬܝܢ ܚܝܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܢܦܫܐ ܗܘ ܕܚܝܐ. ܕܡܫܝܚܐ ܠܥܠܡ ܠܥܠܡܝܢ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܡܫܝܚܐ ܠܥܠܡܐ: ܡܕܡ ܕܝܢ ܚܝܐ ܘܠܐ ܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ.

ܠܥܠܡ. ܡܢ ܡܡܘܬܢܝܢ ܚܝ ܕܡܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܢܘܗܪܐ ܕܚܝܐ ܗܘ ܗܘܐ ܘܡܛܠ ܕܝܢ ܡܫܝܚܘܬܗ 𝔄 ܠܒܢܝܐ. ܠܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܡܫܝܚܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܐܢܗܪ ܚܝܐ ܕܠܐ ܚܒܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܬ. ܠܐ ܐܢܫ ܕܝܢ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ ܡܫܡܥ ܕܢܥܒܕܘܢ ܠܥܠܡܐ. ܐܦ ܠܐ ܕܢܢܗܪ ܠܒܢܝܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܕܘܝܕ ܐܡܪ. ܡܢܘ ܓܒܪܐ ܕܢܚܐ ܘܠܐ ܢܚܙܐ ܡܘܬܐ. ܘܢܦܪܘܩ ܢܦܫܗ ܡܢ ܐܝܕ ܫܝܘܠ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܢܦܫܗ ܠܐ ܦܪܩ ܕܢܦܪܘܩ. ܐܝܟܢܐ ܦܪܩ ܕܠܐܚܪܢܐ ܢܦܪܘܩ. ܘܗܘ ܕܚܛܐ ܠܐ ܡܫܬܒܩ ܠܥܒܕܘܗܝ. ܐܝܟܢܐ ܡܫܒܩ ܠܚܛܗܐ ܕܥܒܕܘܗܝ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܥܒܕܐ ܚܛܝܬܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܗܘܐ ܐܦ ܢܡܘܣܐ ܕܡܘܬܐ. ܐܡܠܟ ܠܗ ܗܢܐ ܡܘܬܐ ܡܢ ܐܕܡ ܘܥܕܡܐ ܠܡܘܫܐ. ܐܦ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܚܛܘ. ܒܕܡܘܬܐ ܕܥܒܪ ܦܘܩܕܢܗ ܕܐܕܡ. ܡܢ ܕܗܢܐ ܠܗ ܗܢܐ ܕܢܛܠ ܐܕܡ: ܘܫܘܠܛܢܗ ܥܕܡܐ ܠܡ ܒܕܡܘܬܐ ܕܥܠܗ. ܡܢ ܗܕܝܢ ܗܘܐ ܐܘܣܦܗ ܕܐܠܗܐ ܕܢܥܒܕ. ܕܟܕ ܐܡܪ. ܕܥܦܪܐ ܐܢܬ ܘܠܥܦܪܐ ܬܗܦܘܟ. ܘܡܘܬܐ ܕܝܢ ܕܢܦܪܘܩ ܠܥܠܡܐ ܠܐ ܐܬܡܨܝ. ܐܠܐ ܐܦ ܗܘ ܐܝܟ ܡܘܬܐ ܐܬܒܛܠ. ܘܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܚܝܠܘܬܐ ܘܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܐܫܬܠܛ. ܠܐܢܫ ܠܐ ܚܙܐ. ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܘܫܘܠܛܢܗ. ܢܦܚ ܒܐܦܐ ܕܒܢܝܐ. ܪܘܚܐ ܗܢܐ ܕܡܘܬܐ ܕܒܢܝܐ ܢܦܚ ܒܗܘܢ ܘܫܘܠܛܢܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܟܠܗ ܡܫܠܡܢܗ ܢܦܫ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܒܫܘܠܛܢܗ. ܪܘܚܐ ܕܝܢ ܕܩܘܕܫܐ. ܡܬܩܪܝܐ ܗܝ ܕܐܠܗܐ ܘܠܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ. 3 ܢܦܫܗ ܗܝܕܝܢ ܐܝܟ ܕܙܕܩ ܠܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ܕܒܪܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ ܠܥܠܡ. ܕܗܘܝܘ ܡܪܐ ܕܟܠ ܡܪܘܬܐ ܕܩܕܡܝܐ. ܘܡܬܩܪܝܢ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܠܗ ܟܠ ܕܒܫܡܝܐ ܘܕܒܐܪܥܐ. ܘܕܬܚܝܬ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܠܗ ܗܢܐ ܒܪܢܫܐ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܐܪܥܢܝܐ ܘܫܡܝܢܝܐ ܘܢܦܫܬܐ ܥܠܝܬܐ. ܐܠܐ ܠܐܠܗܐ. ܘܟܠ ܒܪܘܟ ܠܟܢ ܠܗ ܠܗܘܢ. ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ ܘܕܬܚܝܬ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܘܟܠ ܠܫܢ ܢܘܕܐ: ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܠܫܘܒܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܒܘܗܝ. ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܓܠܝ ܠܥܠܡܐ ܘܟܠܠ ܐܝܟ ܐܠܗܐ. ܘܫܒܚ ܟܠ ܕܒܪ ܐܝܟ ܐܠܗܐ. ܘܐܬܘܗܝ ܒܪܐ ܫܪܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܕܗܘ ܗܘ ܢܡܘܣܐ ܘܐܡܪ. ܕܐܢܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ. ܘܟܠܐ ܒܟܠ ܘܒܪܘܚܐ ܘܒܩܠܐ ܕܡܪܝܐ. ܟܕ ܐܢܫܐ ܕܝܢ ܕܡܬܬܟܝܠ ܠܐܠܗܐ ܐܘ ܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ. ܢܡܘܣܐ ܠܐ ܡܫܬܡܥ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ. ܐܦ ܠܐ ܦܩܝܕ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܦܘܩܕܢܐ ܐܡܪ. ܕܠܗ ܐܢܐ ܐܠܐ ܡܪܝ. ܕܡܢ ܡܫܝܚܐ ܡܢܗ ܠܗ ܠܥܠܡܐ. ܘܠܗ ܡܪܗ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܕܡܢ ܕܠܗ ܡܪܝܐ ܡܡܠܠ. ܐܠܐ ܒܪܘܚܐ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܗܝ ܐܡܪ. ܕܣܒܪ ܐܢܐ ܕܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܝ. ܘܐܦ ܐܡܪ: ܕܒܥܐ ܒܘܩܝܐ ܒܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܒܝ ܡܡܠܠ ܗܘ. 4 ܟܠ ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܕܡܫܝܚܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܘܐܦ ܗܘܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܘܐܝܟ ܚܕ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ ܒܪܝܐ ܗܘ ܒܒܣܪ. ܘܡܢ ܗܘܐ ܒܪܘܚܐ ܘܡܫܝܚܘܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܗܘ ܗܘܝܘ ܐܠܗܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ ܘܒܪܘܚܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܠܒܢܝܢܫܐ. ܘܡܬܚܙܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܗܘ. ܘܗܘ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܒܗ. ܘܠܐ ܡܬܦܠܓ ܡܢܗ ܒܪܐ ܘܡܢܗ ܒܒܣܪܐ. ܘܡܢܗ ܦܓܪܐ ܘܡܢܗ ܦܓܪܐ. ܘܡܢܗ ܪܘܚܐ ܘܡܢܗ ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ: ܘܗܘܐ ܐܠܗܘܬܐ ܢܦܫ ܚܝܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܕܡ. ܘܗܘܐ ܠܦܓܪܐ ܘܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܐܪܥܐ: ܘܗܘܐ ܐܠܗܘܬܐ ܫܡܝܢܝܐ

2 II Tim 1,10 3 Ps 88,49 7 Rom 5,14 9 Gen 3,19 13 Joh 20,22 16 Eph1,21
17 Phil 2,10 20 Mat 5,22 22 I Cor 7,10 24 I Cor 7,40 25 II Cor 13,3 31 I Cor 15,45.46

1 ܕܝܢ : ܕܠܗ 𝔅 2 ܠܐ ܕܝܢ ܐܢܫ $𝔄^2$ 3 ܐܠܗܝܢ? 4 ܢܚܐ 𝔅 4 u. 5 ܡܫܒܩ : ܡܬܐ 𝔅
5 ܡܫܒܩ : ܡܬܐ 𝔅 6 ܡܛܠ ܗܢܐ — 14 ܐܝܬܐ ܕܒܪ > 𝔅 8 ܠܗ > $𝔄^2$ 9 ܐܘܣܦܗ $𝔄^2$
16 ܘܫܘܠܛܢܗ $𝔄^2$ | ܒܒܪܢܫܐ > 𝔅 17 ܕܡܫܬܥܒܕܝܢ $𝔄^2$ | ܐܘܣܦ ܠܗ $𝔄^2$ 19 ܒܫܡܝܐ : ܒܫܡܝܐ 𝔅 | ܡܪܝܐ > 𝔅
20 ܐܢܐ ܐܡܪ — 21 ܠܐܢܫܐ > 𝔅 21 ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܠܐܠܗܐ ܡܢܗ ܡܫܡܥܝܢ ܢܡܘܣܐ ܘܠܗ ܡܪܗܘܢ. ܘܠܐ ܦܪܘܩ rest fehlt 𝔅 | ܠܚܝܠܐ $𝔄^2$ 23 mit ܕܡܢܗ hört $𝔄^0$ auf 26 ܗܘܐ über d. zeile nachgetragen

ܘܗܘ ܕܡܢ ܫܡܝܐ: ܕܐܬܓܠܝ ܒܐܘܫܥܛܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܡܛܠ ܦܓܪܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܚܝܠܐ ܕܝܢ ܗܘ ܐܬܠܒܫ ܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܪܘܚܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ. ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀ ܫܠܡ ܐܓܪܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܝܥܩܘܒ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܛܢܢ ܀

E ܡܐܡܪܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܝܥܩܘܒ ܠܦܛܪܝܩܐ ܕܙܘܓܡܐ ܘܫܡܥܘܢܐ ܫܡܝܪܐ ܕܥܕܬܐ ܀

ܚܙܝܬ ܗܘܝܬ ܓܝܪ ܕܐܡܪܝܢ. ܕܝܘܗ ܗܘ ܒܪܐ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ. ܡܢ ܗܠܝܢ ܟܝܢܐ ܕܬܪܝܢ ܘܩܢܘܡܐ ܕܐܬܦܪܫܘ ܒܬܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܒܓܫܡܘܬܐ ܡܬܚܙܝܢ ܕܐܬܓܠܝ. ܘܡܬܘܕܝܢ ܫܪܝܪ ܗܠܝܢ ܕܒܓܫܡܘܬܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܟܝܢܐ ܠܐܠܗܐ. ܘܒܬܠܬܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܚܕ ܫܡܐ. ܕܐܝܟ ܒܢܝܢܫܐ. ܡܬܐܡܪܝܢ ܟܝܢܐ ܠܐܠܗܐ ܘܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܐ ܡܬܐܡܪ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܬܐܡܪܝܢ ܐܦ ܒܢܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܐ ܡܬܐܡܪ ܒܪܢܫܐ. ܡܬܐܡܪܝܢ ܐܦ ܐܠܗܐ. ܘܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܐ ܡܬܐܡܪ ܐܠܗܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܘܐܬܓܠܝ. ܒܪܐ ܐܬܩܪܝ ܘܒܘܟܪܐ ܘܐܠܗܐ ܕܥܠ ܟܠ. ܡܛܠ ܒܪܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܠܐ ܕܡܢ ܓܫܡܘܬܐ. ܘܒܗ ܠܐܢܫܘܬܐ ܫܡܐ ܒܪܐ ܒܘܟܪܐ ܐܠܗܐ. ܘܠܐ ܡܫܬܡܗܝܢ ܗܠܝܢ ܟܝܢܐ ܕܓܫܡܘܬܐ. ܕܢܗܘܐ ܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܫܡܐ ܚܝܕܝܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ. ܒܪܐ ܘܒܘܟܪܐ ܘܐܠܗܐ. ܘܗܘܐ ܕܐܬܝܠܕ. ܒܪܐ ܐܬܩܪܝ ܘܒܘܟܪܐ ܘܐܠܗܐ. ܘܐܬܒܠܥ ܒܗ ܘܐܬܛܫܝ ܡܢ ܗܠܝܢ ܟܝܢܐ ܘܒܘܟܪܐ ܘܐܠܗܐ. ܘܝܗܒܗ ܠܒܢܝܢܫܐ ܒܪܐ ܘܒܘܟܪܐ ܘܐܠܗܐ. ܘܐܬܦܪܫ ܘܐܬܝܗܒ ܡܢ ܟܠܗܘܢ. ܕܗܘܐ ܗܘ ܒܫܡܫܬܐ ܒܪܐ ܕܡܢ ܟܝܢܐ. ܠܐ ܫܪܝܪ ܡܬܐܡܪ ܗܘܐ ܒܪܐ ܘܠܐ ܒܘܟܪܐ. ܐܠܐ ܫܪܝܪܐܝܬ ܒܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܘܐ ܫܡܐ ܠܐ ܐܬܝܗܒ ܠܐܢܫ. ܘܠܐ ܐܬܐܡܪ ܒܗ ܐܢܫ ܡܬܐܡܪ. ܕܗܢܘ ܒܪܝ ܚܒܝܒܐ ܕܒܗ ܐܨܛܒܝܬ. ܐܬܐܡܪ ܫܪܝܪ ܒܒܘܟܪܝ ܐܝܣܪܝܠ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܐܬܐ ܠܡܚܝܘ ܒܡܝܬܪ. ܡܬܚܪܡܐ ܗܘܐ ܒܒܢܝܐ ܕܡܫܬܡܗܝܢ ܕܐܠܗܐ ܚܝܠܐ ܕܐܝܣܪܝܠ. 2 ܗܘܐ ܗܘܠܐ ܒܪܐ ܡܛܠܬܐ ܐܠܗܐ ܒܗܢ ܗܠܝܢ ܟܝܢܐ ܕܓܫܡܘܬܐ ܒܟܠܗܘܢ. ܡܛܠ ܗܝ ܕܒܪܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ. ܘܒܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܟܕ ܗܘ ܫܪܝܪܐ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦ. ܘܟܠ ܕܡܘܕܐ ܕܐܝܬ ܒܪܐ ܗܘܝܘ ܒܪܐ. ܕܐܘܟܝܬ ܫܪܝܪ ܒܗܘ ܒܪܐ ܒܗܠܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܡܬܐܡܪܝܢ ܟܝܢܐ ܘܒܘܟܪܐ ܘܐܠܗܐ ܒܗ. ܐܠܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܒܐܝܬܘܬܐ ܗܝ ܒܟܠ ܐܬܪ. ܒܡܫܝܚܐ ܕܐܬܚܠܛܘܬܐ. ܢܦܫ ܡܫܝܚܐ ܒܟܝܢܐ ܐܬܪ. ܚܕ ܗܘ ܫܪܝܪ. ܢܦܫ ܡܫܝܚܐ ܒܟܝܢ ܒܪܐ ܘܐܦ ܕܗܘ ܚܕ ܗܘ. ܢܦܫ ܡܫܝܚܐ ܒܟܝܢ ܪܘܚܐ ܦܓܪܐ. ܐܦ ܕܗܘ ܚܕ ܗܘ. ܚܕ ܠܟܠܗ ܘܩܠܝܠܬܐ ܚܕ. ܐܝܬ ܒܐܝܬܘܬܗ ܡܫܝܚܐ ܗܘ. ܘܟܠܗ ܐܝܬ ܐܢܫܘܬܐ. ܘܒܪܐ ܒܐܝܬܘܬܗ ܡܫܝܚܐ ܘܟܠܗ ܒܪܐ ܐܢܫܘܬܐ. ܘܪܘܚܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ. ܘܟܠܗ ܪܘܚܐ ܡܫܝܚܐ ܐܢܫܘܬܐ. ܢܦܫܘܬܐ ܚܕܐ. ܠܟܠܗܝܢ ܩܢܘܡܐ ܘܚܕܝܘܬܐ ܚܕܐ. ܘܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ. ܚܕ ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܪܐ ܚܕ ܪܘܚܐ. ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܐܠܗܐ ܒܐܝܬܘܬܗ. ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܒܪܐ ܒܐܝܬܘܬܗ. ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܪܘܚܐ ܒܐܚܝܕܘܬܗ. ܐܚܝܕ ܐܒܐ ܘܟܠܗ ܐܝܬ ܐܢܫܘܬܐ. ܐܚܝܕ ܒܪܐ. ܘܟܠܗ ܒܪܐ ܐܢܫܘܬܐ. ܐܚܝܕ ܪܘܚܐ. ܘܟܠܗ ܪܘܚܐ ܐܢܫܘܬܐ. ܐܒܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܘܐܢܫܘܬܐ ܘܚܕ ܗܘ. ܘܒܪܐ ܡܫܝܚܐ ܘܐܢܫܘܬܐ ܘܚܕ ܗܘ. ܘܪܘܚܐ ܡܫܝܚܐ ܘܐܢܫܘܬܐ ܘܚܕ ܗܘ. 3 ܒܬܠܬܐ ܩܢܘܡܐ ܐܝܬ. ܘܒܪܐ ܒܗ. ܐܠܐ ܚܕ. ܒܪܐ ܚܝܠܐ ܕܐܝܬܐ ܐܬܚܙܝ. ܘܐܬܝ ܠܐ ܗܘܐ. ܐܢܫܘܬܐ ܡܫܬܟܚܬܐ ܐܚܝܕ ܒܗ. ܘܚܕ ܗܘ. ܠܐܝܬܘܬܐ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܢܦܫܗ. ܘܒܚܝܘܬܗ ܫܡܫܐ. ܕܚܝܠܐ ܠܐܫܬܟܚܬ ܠܐ ܐܚܪܢ. ܘܚܕ ܕܗܘܐ ܒܬܪܝܢ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦ. ܫܕܪ ܒܪܗ ܐܠܗܐ ܒܚܪܬܐ ܘܗܘܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܗܘܐ ܕܠܐ ܒܐܚܝܕܘܬܐ

10 Rom 8, 29 Col 1, 15. — Rom 9, 5   17 Mt 3, 17. — Ex 4, 22. 23   33 Gal 4, 4

ܪܘܚ. ܐܦܢ ܡܪܢ ܕܡܪܐ ܗܘܐ. ܕܒܠܥܕܝ ܠܐ ܢܬܡܨܐ. ܘܟܠ ܚܕ ܠܐ ܢܬܦܠܓܘܢ. ܐܦ ܡܢ ܚܕܐ ܚܝܐ ℭ ܡܬܚܙܝܢܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܦܫܝܛܐܝܬ ܐܝܬ. † ܡܬܐܡܪܐ ܐܝܬ ܕܦܓܪܢܐ ܗܘ ܚܕ ܡܫܝܚܐ ܦܓܪܢ ܐܝܬ. ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܪܢ ܕܪܘܚܐ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܠܚܘܕܝܘܬܐ ܕܡܬܚܙܐ ܡܢ ܚܕܐ ܟܝܢܐ. ܘܠܐ ܢܦܪܘܫ ܒܗܘܢ ܐܢܫܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܘܐܡܪܝܢ ܒܗ ܦܣܝܩܐܝܬ. ܐܠܐ ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܐܫܬܘܕܝܘܗܝ ܠܟܝܢܐ ܘܡܫܘܚܬܐ. ܘܦܫܛܗ ܡܢ ܟܝܢܐ. ܐܦ ܐܝܬ ܕܫܠܡܘ ܡܢ ܫܘܐܠܐ ܕܡܫܘܚܬܐ ܘܠܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܘܗܘܝܘ ܦܪܫ ܕܒܪܗ ܡܫܝܚܐ ܡܘܕܐ ܐܠܗܐ ܟܠܗ ܐܦ ܒܟܝܢܐ ܒܪܢܫܐ. ܡܛܠ ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܐܝܬ ܒܚܕܐ ܗܘܝܘ ܠܡܐܡܪ. ܠܝ ܕܦܓܪܢܐ ܚܕ ܡܫܝܚ ܕܒܗܘܢܐ ܗܘ ܒܟܢܫܝܢ: ܘܕܝܠܗ ܐܝܬ ܕܠܡܐܡܪ: ܘܕܐܠܗܐ ܡܢܗ ܡܫܝܚ ܦܓܪܢܝܐ ܒܗ ܦܓܪܗ ܕܠܐ ܚܫܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܐܝܬ ܕܠܐ ܠܡܐܡܪ. ܘܗܘܐ ܡܢܗ ܗܘ ܕܡܢܗ ܡܫܝܚ. ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܛܠ ܕܐܢ ܗܘ. ܘܠܐ ܒܪܢܫܐ ܡܛܠ ܕܒܓܘ ܗܘ ܒܟܘܪܣܝܐ. ܘܒܡܛܠ ܕܡܢܗ ܐܬܦܪܫܬ. ܘܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܒܗ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܘܩܒܠ ܟܠ ܡܫܘܚܬܐ ܕܫܡܝܐ. ܐܠܐ ܒܗ ܡܪܝܐ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܠܐ ܐܢܫܐ ܗܘ ܡܢܗ ܡܫܝܚܐ ✤ 4 ܡܫܡܫܢܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܓܠܝ ܒܒܣܪ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ. ܘܟܠܗ ܒܗܘܢܐ ܗܘ ܕܒܟܠ ܐܝܬ. ܫܡܥܘܢ ܡܪܢ ܐܡܪ ܠܡܫܝܚܐ. ܕܐܝܬ ܗܘ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ. ܘܐܬܚܘܝ ܒܗ ܦܘܠܘܣ ܠܓܒܪܐ ܕܡܫܘܕܥܘܬܗ. ܘܐܘܕܝ ܒܗ ܫܩܠܗ. ܒܪܝܫܐ ܕܫܠܝܚܘܬܗ. ܕܛܘܒܢ ܫܡܥܘܢ ܒܪܗ ܕܝܘܢܐ ܕܐܘܕܝ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ. ܕܒܣܪܐ ܘܕܡܐ ܠܐ ܓܠܐ ܠܟ ܠܟ. ܐܠܐ ܐܒܝ ܕܒܫܡܝܐ ܡܛܠ ܕܡܢ ܟܠܗ ܒܪܗ: ܘܐܡܪ ܕܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܟܠ ܡܫܘܕܥܢܘܬܗ ܗܘܬ ܐܚܝܕ ܠܒܪܗ. ܕܗܘܬ ܡܫܘܕܥܐ. ܕܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ. ܒܗ ܗܟܢܐ ܠܡܫܡܫܐ ܡܪܝܐ ܒܗ ܚܕ ܒܪܐ ܒܟܝܢܐ ܡܫܝܚܝܐ. ܕܠܐ ܒܬܪܗ ܒܪܐ ܕܒܪܬܐ ܢܦܫ. ܘܠܐ ܒܗܘ ܦܓܪܗ ܕܐܬܚܙܝܬ ܡܫܘܚܬܐ. ܐܘ ܡܪܢ ܗܘ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ. ܐܘ ܡܢ ܦܓܪܗ ܗܘ ܐܬܓܠܝ. ܘܟܠܗ ܒܪܘܚܐ ܕܩܘܫܬܐ ܐܚܕܐ ܕܟܠܗܘܢ ܠܡܫܠܡܘ. 5 ܐܠܐ ܟܡ ܗܘ ܒܗ ܡܪܐ ܠܒܫܗ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܦܫܛ ܐܝܬ ܡܪܢ ܕܡܫܘܚܬܐ ܐܝܟ ܒܟܠܒܪܢܫܐ ܡܢ ܟܠܗ ܐܝܬ. ܘܦܫܝܛܐܝܬ ܡܫܘܚܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܪܐ ܡܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܐܝܬ. ܦܓܪ ܡܦܠܓ ܐܝܬ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܘܦܠܓܐ ܐܝܬ ܦܓܪܢܝܐ ܕܐܝܟ ܕܡܘܬܐ ܐܫܬܡܫ ܒܢܦܫܐ. ܕܒܗܘܢ ܠܐܦܝ ܡܫܚܬܐ ܕܫܘܒܚܐ. ܢܣܒܗ ܒܗܘ ܕܡܪܐ ܢܦܫܗ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܒܫܘܒܚܐ ܡܬܐ ܒܡܠܐܟܘܬܐ ܡܪܢ ܕܒܥܠܡܐ ܐܡܪܗ. ܘܒܥܬܝܕܘܬܗ ܠܐ ܐܡܪܗ. ܐܡܬܝ ܕܐܬܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܘܡܠܐܟܘܗܝ ܥܡܗ. ܘܐܬܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܒܫܘܒܚܗ ܕܐܒܘܗܝ. ܕܐܝܬ ܐܒܘܗܝ. ܘܐܡܪ. ܘܐܦ ܕܐܬܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܕܢܚܐ ܗܘ ܡܕܡ ܕܐܒܝܕ ܗܘܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܐ ܕܐܢܫܐ. ܕܐܬܝܗܒܘܗܝ ܒܟܠ ܐܢܫܐ. ܡܢܝ ܠܗ ܘܫܡܥܘ ܡܢܗ ܘܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܕܠܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܐܝܕܝ. ܒܪܗ ܠܡ ܕܐܢܫܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܫܡܝܐ. ܘܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܗ ܕܐܬܐ ܐܝܟ ܒܟܠܗܘܢ. ܘܐܝܟܢ ܠܡ ܠܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܡܢ ܦܓܪܐ ܠܐܬܪܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܢ ܩܕܝܡ. ܘܠܐ ܐܢܫ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܫܡܝܐ. ܘܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܡܪܗ ܗܘ ܕܫܒܬܐ. ܘܡܛܠ ܐܡܪܝܢ ܠܟܠ ܒܢܝܢܫܐ. ܡܢܘ ܗܘ ܗܢܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܡܛܠ ܕܡܫܬܡܥ ܠܟܠ. ܘܐܝܟ ܡܛܠ ܡܫܬܐܠܐ ܐܢܐ ܠܗܘܢ. ܘܡܛܠ ܕܢܩܒܠ ܠܟ ܕܐܠܗܐ. ܠܗܘ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܚܪܢܐ ܐܡܪܝܢ. ܐܘ ܚܕ ܡܢ ܢܒܝܐ. ܠܗܘܢ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܘܐܢܬܘܢ ܡܢܐ ܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܐܠܗܐ. 6 ܐܝܟ ܡܪܢ ܐܚܪܢܐ. ܘܠܐ ܡܫܡܫܐ ܗܘܐ ܡܛܠܬܐ ܟܠܗ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ. ܘܡܒܝܢ ܐܚܪܝܢ ܡܬܐܡܪ ܒܗ ܕܐܡܪ ܠܟܠܗ ܕܐܠܗܐ.

11 I Tim 3, 16 13 ff. Mt 16, 13–20 23 f. Mt 25, 31 24 Mt 16, 27 25 Mt 18, 11 27 Joh 6, 62 28 Joh 3, 13 29 Mt 12, 8 30 Mt 16, 13 ff.

16 oder ܡܫܘܕܥܐ? ܕ anscheinend getilgt 23 ܡܪܢ 27 ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ auf rasur 29 ܗܘܐ auf d. rand hinübergeschrieben. ℭ ܐܝܬܘܗܝ

E ܫܘܐܠܐ ܚܕܐ ܗܘܐ ܕܡܠܐ ܐܢܬ. ܘܟܕ ܗܟܢܐ ܐܡܪܬ ܕܒܪܗ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ. ܘܡܢܐ ܡܬܐܡܪ ܐܢܬ ܕܐܬܝܠܕܬ ܐܝܟ ܕܠܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܡܕܡ ܓܝܪ ܐܚܪܝܢ ܢܦܠ ܐܢܬ ܠܡܦܩ ܕܐܬܝܠܕ: ܐܬܐܡܪ ܡܢ ܕܐܝܟ ܐܠܗܐ ܘܐܡܪܬ ܕܐܝܟ ܚܕ ܡܢ ܒܢܝܐ. ܘܐܚܪܬ ܡܫܘܚܬܐ ܗܘܬ ܠܗ ܒܒܪܝܬܐ ܕܓܒܐ ܡܢ ܕܒܢܝܐ. ܕܒܗܘܢ ܐܠܗܘܬ ܢܣܒܠܘܢ. ܘܟܠܗܘܢ ܢܟܣܘܗܝ ܢܦܠܘܢ. ܘܟܠܟܝܢܘܬܗܘܢ ܡܕܡ ܠܐ ܢܟܢܫ. ܐܠܐ ܥܠ ܟܠܗܘܢ ܐܪܙܐ ܘܐܬܠܝܗ ܐܝܟ ܕܒܫܟܝܢܬܗ. ܘܐܬܐ ܐܝܟ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܗ ܘܡܚܝܠ ܐܝܟ ܕܒܦܓܪܗ. ܘܗܘܐ ܡܫܘܚܬܐ ܕܒܘܕܝܐ ܘܚܫܒܘܢܐ ܒܗ: ܘܕܡܬܐܡܪ ܡܢ ܗܘܐ ܒܟܠ ܐܢܬ: ܕܐܫܬܡܥ ܒܟܠܗ. ܠܝ ܒܪܗ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ. ܫܡܥܐ ܗܘ ܠܗ ܕܐܝܟ ܢܦܠ *** ܡܕܡܐ ܗܘ ܒܛܘܪܐ ܕܓܠܝܐ ܡܫܘܚܬܐ ܕܒܢܝܢܫܐ. ܘܠܝ ܡܕܡ ܐܚܪܝܢ ܒܟܠ ܐܢܬ. ܐܚܪܝܢ ܐܬܝܠܕ: ܘܗܘܐ ܕܡܬܝܠܕܐ ܐܚܪܢܐ ܡܬܐܡܪ: ܘܦܬܓܡܐ ܠܦܘܬ ܐܚܪܢܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘܐ ܕܢܬܝܠܕ: ܘܡܠܠ ܗܘ ܕܐܦ ܒܢܝܐ ܐܡܪܝܢ: ܘܐܢܬ ܒܦܬܓܡܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܠܐ ܒܗ ܒܟܠ ܕܐܝܟ ܗܟܢ ܠܡܐܡܪܗ. 7 ܡܛܠ ܕܐܪܙܐ ܐܝܟ ܒܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܕܠܐ ܦܘܡܐ ܕܐܡܪܝܢ ܡܢܗ ܐܬܝܠܕ. ܘܐܝܟ ܣܟܠܐ ܒܠܐ ܣܘܦ ܘܐܝܟ ܡܠܟܐ ܒܠܐ ܕܝܠܝܕ. ܡܛܠ ܡܫܚܐ ܐܬܝܗܒ ܒܠܐ ܫܡܝܢ ܘܡܬܦܪܫܝܢ. ܘܦܫܪܐ ܡܢ ܐܦܝܗܘܢ ܡܬܚܙܝܢ ܗܘܘ. ܘܐܝܟ ܕܒܠܐ ܕܝܠܕܐ ܘܦܘܫܩ ܓܠܝܐ ܕܐܬܐ ܒܠܐ ܫܡܝܢ ܗܘܐ. ܕܒܠܐ ܦܘܡܐ ܘܫܦܘܪ ܡܛܠ. ܘܐܡܪ ܕܐܦܬܟܠ. ܘܫܪܪܘܠ ܕܫܒ. ܘܟܕ ܫܡܝܢ ܠܘܩܒܠ ܘܐܡܪ. ܕܐܢܬ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ. ܚܙܝܬ ܦܘܡܐ ܘܫܡܥܬ ܓܠܝܐ. ܘܐܦܣ ܡܢ ܐܚܐ ܘܐܟܪܟ ܒܟܪܐ. ܕܗܘ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ ܐܬܠܘܗܝ. ܠܐ ܢܒܥܐ ܐܠܐ ܡܢܗܘܢ ܕܒܢܝܐ ܘܡܢܗܘܢ ܕܒܢܝܢܫܐ. 8 ܘܦܓܪܐ ܗܟܝܠ ܢܩܒܠ ܕܐܚܝܕ. ܕܗܘ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܒܪܗ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ. ܘܠܐ ܬܐܡܪܘܢ ܕܢܒܥܐ ܗܘ ܐܝܟ ܚܕ ܡܢ ܒܢܝܐ. ܘܠܐ ܬܫܬܡܠܘܢ ܒܡܫܘܚܬܗ ܒܪܝܬܐ. ܘܠܐ ܬܫܬܡܠܘܢ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܒܥܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܝܘܚܢܢ. ܕܗܘ ܕܡܢ ܠܥܠ ܐܬܐ. ܠܥܠ ܡܢ ܟܠ ܗܘ. ܡܢ ܠܥܠ ܓܝܪ ܡܫܬܡܠܐ ܡܬܠܬܗ ܡܫܬܒܚܬܐ. ܕܗܘܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܗ ܒܪܢܫܐ ܘܗܘܝܢ ܢܒܥܐ ܠܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܥܠ ܐܠܗܐ ܐܠܝܨܝܢ ܡܢ ܡܪܟܒܐ. ܘܒܪܢܫܐ ܠܐ ܐܬܡܛܝ. ܐܠܐ ܒܟܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܒܪܟܬܗ ܗܘ ܡܬܐܡܪܐ. ܡܛܠ ܕܒܟܠܗ ܐܡܠܟ ܕܐܠܗܐ ܡܫܘܚܬܐ ܠܗܠܝܢ ܕܠܡܐܡܪ ܒܪܢܫܐ. ܐܠܐ ܒܡܕܒܪܐ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܕܡܢ ܒܪܐ ܐܠܗܐ ܐܠܝܨܝܢ. ܘܟܢܘܢ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܦܬܓܡܐ. ܘܒܪܐ ܚܕ ܒܡܟܠܟܠܘܬܐ ܦܬܓܡܐ. 9 ܘܚܙܘ ܠܐܘܪ ܚܕ ܡܟܠܟܠܘܬܐ ܕܚܝܘܗܝ ܟܕ ܐܡܪ ܕܫܠܝܛ ܐܢܐ ܕܐܣܝܡܝܗ ܠܢܦܫܝ. ܘܫܠܝܛ ܐܢܐ ܕܐܬܘܒ ܐܣܒܝܗ. ܘܟܕ ܐܝܟ ܕܡܢ ܒܪ ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܡܬܐܡܪܐ ܗܘܬ. ܒܪܢܫܐ ܓܝܪ ܕܢܦܫܗ ܢܦܩܐ ܒܡܘܬܗ ܚܠܦ ܦܪܐܐ ܐܘ ܢܠܒܢ ܡܕܡ ܐܚܪܝܢ ܫܠܝܛ. ܕܢܣܝܒ ܕܝܢ ܢܦܫܗ ܡܠܐ ܕܫܡܥܬ ܡܢܗ ܠܐ ܫܠܝܛ. ܡܛܠ ܕܩܛܠܐ ܒܗ ܚܝܘܗܝ ܘܟܠܠܗܘܢ ܒܢܝܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܕܫܠܝܛ ܐܢܐ ܕܐܣܝܡ ܢܦܫܝ: ܘܫܠܝܛ ܐܢܐ ܕܐܣܒܝܗ. ܒܪܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܚܝܘܗܝ ܠܐ ܩܛܠܐ. ܕܒܗ ܡܚܝܡ ܢܦܫܗ ܒܡܘܬܐ ܘܡܦܩ ܒܢܝܐ. ܘܢܦܩ ܢܦܫܗ ܡܢ ܦܓܪܐ. ܘܗܘܐ ܒܟܠܗ ܚܝܝܢ ܡܪܝܡܘܬܗ ܘܫܠܝܛܘܬܗ ܕܐܠܗܘܬܝ. ܕܢܦܫܗ ܡܪܝܡܝܢ ܠܥܠܡܐ. ܗܘ ܕܢܦܩ ܢܦܫܐ ܕܐܠܗܘܬܝ. ܘܐܡܪ. ܕܢܦܫܝ ܣܝܡܢܐ ܥܠ ܐܦܝ ܥܢܐ. ܘܟܕ ܐܝܟ ܫܡܥܬܐ ܡܢܗ: ܐܠܐ ܗܘ ܫܡܥܬ ܡܢܗ. ܘܗܘܐ ܠܘܬ ܢܦܫܬܐ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܘܡܘܬܐ ܗܘܐ ܘܚܝܝܐ ܗܘܐ ܘܢܘܦܪܐ ܗܘܐ. 10 ܐܘ ܠܐ ܡܫܬܘܕܥ ܒܗ ܗܘܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܫܡܥܬ ܢܦܫܗ ܒܡܘܬܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܢܦܫܗ ܒܗ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ. ܕܫܪܘ ܗܝܟܠܐ ܗܢܐ ܘܒܬܠܬܐ

18 Joh 3, 31   24 Joh 10, 17. 18   30 f. Joh 10, 15. 18   33 Joh 2, 19

1 ܫܘܐܠܐ ܚܕܐ auf rasur | ܘܡܢܐ — 2 ܕܠܐ auf rasur   2 ܒܪܗ am rande überschiessend   6 in ܕܐܫܬܡܥ d. letzte buchstabe verwischt   7 lücke vor ܡܕܡܐ ܗܘ, ܢܦܠ am rande   20 ܥܠ auf rasur   26 vor ܫܠܝܛ ein ܫ am rande   32 ܐܘ ܠܐ : ܘܠܐ zu lesen?

ܫܩܠܝܢ ܐܢܐ ܡܣܝܡ ܠܗ̇. ܐܠܐ ܠܗ̇. ܗܘ ܐ ܗܘܚܠܐ ܡܪܝܡܘܢ ܠܒܘܗ ܕܒܫ ܘܡܝܬܐ. ܘܡܪܝܡܘܢ ܠܢܦܫ 𝔖 ܠܐ ܡܫܟܚܐ: ܠܐܝܕܐ ܡܬܚܫܢܘܬܐ ܘܡܬܠܒܫܘܬܐ ܫܡܥܘ ܠܒܝܗ ܡܢܗ. ܗܘܚܠܐ ܓܝܪ ܠܒܪܐ ܡܢ ܗܘ̇ ܗܘ ܕܫܪܐ ܠܗ. ܢܦܫܐ ܓܝܪ ܠܒܝܗ ܫܡܥܗ. ܠܒܘܗ ܓܝܪ ܕܐܡܪ ܕܫܠܛܘܗܝ ܘܡܠܒܠܒܐ ܫܩܠܝܢ ܡܣܝܡ ܐܢܐ ܠܗ. ܠܗ ܡܪܐ ܢܦܫܗ. ܘܐܡܪ ܕܐܢܐ ܫܠܝܛ ܐܢܐ ܠܒܗ ܡܢܝ. ܘܐܢܐ ܢܦܫ ܐܢܐ ܠܒܗ. ܘܐܦ ܗܘ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘܚܠܐ. ܒܫܘܫܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܫܪܬܗ. ܕܗܘ ܠܒܢ ܠܟܠ ܦܓܪܗ ܐܡܪ. ܗܘ ܕܗܘܚܠܐ ܡܬܠܐ ܗܘ. ܘܒܗܘܢ ܕܦܓܪܗ ܗܘ ܢܘܒܠܐ ܫܪܬܗ. ܦܩܕ ܠܒܗ ܓܝܪ ܗܘ ܕܗܘܚܠܐ ܗܘ. ܘܢܦܫܗ ܠܘܒ ܡܪܝܡܘܢ. ܘܐܬܬܠܝܗܘܢ ܕܢܦܫܗ ܘܐܠܗܘܬܗ ܒܢܦܫܗܘܬܐ. ܫܡܥܘ ܕܐܝܬ ܠܒܗ ܢܦܫܗ ܘܦܓܪܗ. ܘܐܬܚܫܫ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪܐ ܒܟܠܗ ܚܝܐ. ܠܟܠ ܠܐܬܝ ܕܗܘܐ ܚܒܪܐ ܡܬܚܫܢܘܬܐ ܦܫܝܛܐ ܗܘܬ. ܒܟܠ ܕܡܪܝܡܘܢ ܢܦܫܗ ܘܦܓܪܗ. 11 ܐܡܪ ܓܝܪ ܕܠܚܡܐ ܐܢܐ ܕܐܬܠܐ. ܦܓܪܗ ܗܘ ܕܠܟܠ ܐܦ ܢܦܫܗܘܢ ܕܠܚܡܐ ܦܬܝܚܘܬ ܘܡܢ ܕܐܬܠܒܫ ܢܦܫܐ ܚܝ ܡܬܚܫܒ. ܘܐܝܠ ܕܦܓܪܗ ܡܬܐܡܪܐ ܡܬܐܡܪܠܐ: ܘܡܢ ܕܐܬܠܐ ܦܓܪܗ ܠܗ ܐܦܠܐ: ܠܚܡܐ ܕܚܝܠܐ. ܠܝ ܡܫܡܫܝܢ ܠܐܡܪܝܢ. ܡܢܗ ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܕܐܬܠܒܫ ܢܦܫܐ ܚܝ ܡܬܚܫܒ. ܘܗܘܐ ܘܦܓܪܗ ܚܝ ܗܘ. ܘܚܫܒܗ ܠܟܡ ܕܐܠܗܐ. ܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܚܝ ܗܘ. ܘܦܬܝܚܘܬ ܠܟܠܚܡܐ. ܘܐܢܐ ܐܢܐ ܠܚܡܐ ܚܝܐ. ܘܡܛܠ ܕܦܓܪܗ ܗܘ ܦܬܝܚ ܠܟܠܚܡܐ. ܠܝ ܕܝܢ ܡܢ ܕܡܬܐܡܪܐ ܘܐܡܪ: ܕܗܘ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܚܝܠܐ: ܘܠܐ ܢܦܫܗ ܡܢܝܡ ܡܢ ܠܡܬܠܒܫܐ. ܢܚܬ ܠܟܠ ܐܠܗܐ ܚܝܠܬ ܐܡܪ ܘܦܓܪܗ. ܘܕܐܡܪ ܕܐܠܗܐ ܢܦܫ ܒܟܠܗܝܢ *

---

1 (185)

𝔖 f. 5r ܕܠܗ ܡܢ ܕܠܗ ܀ ܡܢ ܕܐܡܪ ܕܡܫܝܚܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܐܠܗܐ. ܕܢܫܡܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܕܚܕ ܡܢ ܬܠܬܐ ܒܬܠܬ ܠܗ ܒܡܬܠܐ. ܘܡܬܒܪܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܦܫܠܗ ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܬܠܒܫ ܐܠܗܐ.

2 (172)

Zacharias Rhetor hist. eccl. IV 12 (aus Timotheos Ailuros brief über Isaias und Theophilos) bei Land Anecd. Syr. III 155, 8

ܕܡܫܠܡܘܢ ܕܬܘܕܝܬܐ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܡܬܠܠ ܡܬܒܪܢܫܘܬܗ ܕܒܢܝܢ ܕܦܪܘܩܢ. ܡܗܝܡܢܝܢ ܚܢܢ ܕܟܕ ܡܢ ܕܠܐ ܫܘܚܠܦܐ. ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ. ܕܢܚܕܬ ܐܢܫܘܬܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܠܗܘܢ ܒܪܐ ܫܪܝܪܐ ܕܐܠܗܐ ⟨ܒ⟩ܝܠܕܐ ܡܬܘܡܝܐ. ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܒܝܠܕܗ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܐܠܗܘܢ ܚܕ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܐܠܗܘܬܗ. ܒܪ ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ. ܘܒܪ ܐܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܟܕ ܗܘ: ܒܝܠܕܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܘܒܪ ܟܝܢܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܒܦܓܪ. ܡܢ ܕܝܢ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܡܪ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܦܓܪܐ

4 Joh 10, 18 9 Joh 6, 51 13 Joh 6, 58. 48

11 ܡܬܐܡܪܐ = ܗܘ ܡܬܐܡܪܠܐ? 15 ܡܢܝܡ am rande überschiessend 26 ܒ fügt Ahrens s. 279 ein

---

[Οὐιταλίου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου·] Ἔτι δὲ [καὶ] περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ σωτῆρος πιστεύομεν, ὅτι ἀναλλοιώτου [καὶ ἀτρέπτου] μένοντος τοῦ θεοῦ λόγου τὴν σάρκωσιν γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνισιν ἀνθρωπότητος. υἱὸς γὰρ ὢν ἀληθινὸς θεοῦ κατὰ τὴν ἀΐδιον [ἐκ θεοῦ] γέννησιν γέγονε καὶ *υἱὸς ἀνθρώπου* κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν καὶ ἔστιν εἷς [καὶ] ὁ αὐτὸς τέλειος θεὸς κατὰ τὴν θεότητα [καὶ] ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τέλειος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν καὶ ὁμοούσιος ἀνθρώποις κατὰ τὴν σάρκα. Εἴ τις δὲ ἐξ οὐρανοῦ λέγει σῶμα ἔχειν s. 55,1 τὸν Χριστὸν ἢ ὁμοούσιον αὐτῷ

25 ἀληθῶς 1 αὐτῷ : τῷ θεῷ

ܒܒܣܪܐ: ܐܘ ܒܪ ܟܝܢܗ ܗܘ ܦܓܪܗ ܢܗܘܐ ܚܪܡ. ܡܢ ܕܠܐ ܐܡܪ ܕܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ
ܗܘ ܒܪ ܟܝܢܢ ܢܗܘܐ ܚܪܡ. ܡܢ ܕܐܡܪ ܥܠ ܡܪܢ ܘܦܪܘܩܢ ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ: ܘܡܢ
ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܒܒܣܪ. ܕܢܦܫܐ ܠܝܬ ܗܘ ܘܠܐ ܪܓܫ ܘܠܐ ܡܠܬܐ ܘܠܐ ܗܘܢܐ ܢܗܘܐ ܚܪܡ. ܡܢ
ܕܡܡܪܚ ܕܢܐܡܪ ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܕܒܐܠܗܘܬܗ ܚܫ ܘܠܐ ܒܒܣܪ: ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܢܗܘܐ ܚܪܡ. ܡܢ
ܕܡܦܪܫ ܘܡܦܠܓ ܠܡܪܢ ܘܦܪܘܩܢ ܘܐܡܪ: ܕܐܚܪܝܢ ܗܘ ܒܪܐ ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ: ܘܐܚܪܝܢ ܗܘ ܗܘ
ܕܐܬܩܒܠ ܒܪ ܐܢܫܐ. ܘܠܐ ܡܘܕܐ ܕܚܕ ܗܘ ܗܘ ܗܘ ܒܗ ܗܘ ܢܗܘܐ ܚܪܡ܀

3 (186)

BRIT. MUS. Add. 14663 fol. 6u

ܬܘܕܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܩܕܝܫܐ ܦܠܟܣ ܪܝܫܐ
ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ
ܡܛܠ ܡ[ܬ]ܒܣܪܢܘܬܗ ܕܡܠܬܐ
ܘܗܝܡܢ[ܘ]ܬܐ ܕܡܗܝܡܢܝܢ
ܒܡܪ[ܢ] ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ:
ܕܐܬܝܠ[ܕ ܡܢ] ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ
ܕܗܘܝܘ] ܐܝܬܘܗܝ ܡܬܘܡܝܐ
ܒܪܗ ܕ]ܐܠܗܐ ܘܡܠܬܐ ܘܠܐ ܗܘܐ
ܒܪܢܫ]ܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܢܣܒ
ܕܐܚ]ܪܢܐ ܢܗܘܐ ܠܒܪ ܡܢܗ. ܠܐ
ܗܘܐ] ܓܝܪ ܒܪܢܫܐ ܢܣܒ ܒܪܗ
ܕܐܠܗܐ] ܕܢܗܘܐ ܐܚܪܢܐ ܠܒܪ ܡܢܗ.
ܐ]ܠܐ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ
ܡܫܡܠܝܐ. ܗܘܐ ܐܟܚܕܐ
ܒܪܢܫܐ ܡܫܡܠܝܐ ܟܕ ܐܬܒܣܪ
ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܡܗܝܡܢܝܢ
ܒܡܫܝܚܐ ܝܫ[ܘ]ܥ ܟܕ
ܐܠܗܐ ܡܘܕ[ܝܢ ܒܗ] ܐܠܗܐ
ܒܒܣܪܐ ܕܐ[ܬܓܠ]ܝ ܠܐ ܗܘܐ
ܒ[ܫܘܚܠ]ܦ[ܐ] ܕܐܠܗܘܬܐ.
ܗ[ܘ] ܓܝܪ ܐ[ܝ]ܬܘܗܝ ܗܘ
ܕ]ܦܫܛ ܒܗ ܐܠܗܘܬܐ

ܘ]ܢܦܫ ܒܠܒܝܫܘܬܗ
ܪܘ]ܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. ܗܘܝܘ
ܗܘ] ܕܡܛܠ ܒܢܝܢܫܐ ܣܒܠ
ܦܘܪ]ܩܢ. ܗܘ ܕܐܦ ܦܪܩ
ܡܢ] ܚܝܘܬܐ ܠܐܝܠܝܢ
ܕܡܗܝܡܢ]ܝܢ ܒܗ. ܠܐ ܗܘܐ
ܒܪ[ܢܫ]ܐ ܗܘ ܐܝܟܢ
ܗܘ ܕ]ܐܬܢܣܒ ܡܢ
ܐܠܗܐ] ܐܠܐ ܐܠܗܐ
ܗܘ ܕ]ܡܪܝܡ ܠܒܢܝܢܫܐ
ܐܝܟ ܕܟܬ]ܝܒ. ܕܡܪܝܡ
ܠܡܟܝܟܐ. ܡܪܝܐ. ܡܪܝܐ
ܓܝܪ ܐ]ܠܗܘܬܗ ܗܘ ܕܡܢ
ܡܪ[ܝ]ܡ. ܐܬܝܠܕ ܗܘ
ܕ[ܒܐܝܕܗ] ܟܠ ܐܝܟ ܡܐ
ܕܦܘܠܘ[ܣ] ܐܡܪ. ܘܗܘ
ܐܠܗ[ܘ]ܬܗ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ.
ܡܚܪܡܝܢ ܕܝܢ ܠܐܝܠܝܢ
ܕܫܘܕܥܬܐ ܠܠܒܫܘܬܐ
ܐܡܪܝܢ ܘܠܐܝܠܝܢ ܕܒܪ
ܐܢܫܐ ܒܡܫܝܚܐ ܕܐܝܕܥ
ܐܡܪܝܢ ܘܠܐ ܒܒܠܗ
ܡܘܕܝܢ ܐܠܗܐ܀ ܫܠܡ܀

[κατὰ] τὴν σάρκα, ἔστω ἀνάθεμα. Εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ἐκ τῆς [ἁγίας] παρθένου [καὶ] [2] ἡμῖν ὁμοούσιον, ἔστω ἀνάθεμα. Εἴ τις τὸν κύριον ἡμῶν καὶ σωτῆρα, τὸν ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ <ἐκ> [3] Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθέντα κατὰ σάρκα *ἄψυχον λέγει ἢ ἀναίσθητον ἢ ἄλογον ἢ ἀνόητον, ἔστω ἀνάθεμα. Εἴ τις [4] τολμᾷ λέγειν τὸν Χριστὸν θεότητι πεπονθέναι καὶ μὴ σαρκί, ὡς γέγραπται, ἔστω ἀνάθεμα. Εἴ τις [5] διαιρεῖ καὶ χωρίζει τὸν κύριον ἡμῶν καὶ σωτῆρα καὶ λέγει ἕτερον [μὲν] εἶναι υἱὸν τὸν θεὸν λόγον καὶ ἕτερον [6] τὸν *ἀναληφθέντα* ἄνθρωπον καὶ μὴ ὁμολογεῖ ἕνα [καὶ] τὸν αὐτόν, ἔστω ἀνάθεμα.

z. 7—23 <*ὁμολογία τῆς πίστεως τοῦ ἁγίου Φήλικος ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης*> [10] περὶ δὲ τῆς σαρκώσεως τοῦ λόγου καὶ τῆς πίστεως· πιστεύομεν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεννηθέντα, ὅτι αὐτός ἐστιν [15] ὁ τοῦ θεοῦ ἀΐδιος υἱὸς καὶ λόγος καὶ οὐχ ἄνθρωπος ὑπὸ θεοῦ ἀναληφθείς, ἵν' ἕτερος ᾖ παρ' ἐκεῖνον· οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ἵνα ᾖ ἕτερος παρ' αὐτόν, [20] ἀλλὰ θεὸς ὢν τέλειος γέγονεν ἅμα καὶ τέλειος ἄνθρωπος σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου.

2 ἡμῖν : ἀνθρώποις 40 Luc 1, 52 44 I Cor 8, 6

4 (187)

𝔅 fol. 30[a]   ܕܩܕܝܫܐ ܦܠܟܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ.

ܡܛܠ ܦܓܪܢܘܬܗ ܕܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܘܗܝܡܢܘܬܐ ܡܘܕܝܢ: ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܡܢ ܠܥܠܡܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡ ܙܒܢܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܝܠܕ ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܐܢܫ ܠܒܪ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܐܠܐ ܥܡ ܒܪܢܫܐ ܢܦܩ ܗܘ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ: ܕܗܘܐ ܐܢܫ ܠܒܪ ܡܢܗ. ܐܠܐ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ: ܐܬܓܫܡ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ: ܐܝܟ ܕܫܘܪܝܗ ܒܟܠ ܩܢܘܡܐ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܗܘܫܥ ܢܒܝܐ: ܕܠܐ ܢܬܚܫܒ ܐܚܪܢܐ ܥܡܗ. ܘܐܦ ܐܦ ܐܠܗܐ ܘܠܐ ܢܦܩ ܒܪܢܫܐ. ܘܐܫܟܚ ܢܒܝܐ ܐܡܪ: ܕܗܢܘ ܐܠܗܢ ܘܠܐ ܢܬܚܫܒ ܐܚܪܝܢ ܥܡܗ ܘܐܫܟܚ ܟܠܗ ܐܘܪܚܐ ܕܝܕܥܬܐ ܘܝܗܒܗ ܠܝܥܩܘܒ ܥܒܕܗ. ܘܒܬܪܟܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܐܬܚܙܝ ܘܥܡ ܒܢܝܢܫܐ ܐܬܗܦܟ. ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܗܘ ܕܐܬܓܫܡ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܡܘܫܡܠܝܢ ܗܟܝܠ ܒܟܠ ܒܢܦܫܐ ܘܒܪܘܚܐ ܘܒܦܓܪܐ. ܐܠܗܘܬܐ ܡܫܪܝܐ ܚܕܐ ܩܢܘܡܐ. ܘܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܪܐ ܚܕܐ ܐܝܟ ܒܩܢܘܡܐ: ܘܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܪܘܚܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܡܫܝܚܘܬܐ ܐܚܪܬܐ ܡܘܣܦ: ܟܕ ܡܢ ܡܠܐ ܩܕܝܫܐ ܕܣܪܦܐ ܗܘ ܕܩܥܝܢ ܘܐܡܪܝܢ: ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܡܪܝܐ ܚܝܠܬܢܐ. ܕܡܠܝܢ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܠܫܘܒܚܗ. ܢܗܘܐ ܚܪܡ ܀ ܘܡܢ ܕܟܬܒ ܠܘܬ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ ܘܐܠܗܝܬܐ: ܗܘ ܕܗܘܝܘ ܡܛܠ ܚܝܐ ܕܒܢܝܢܫܐ: ܗܟܢ ܟܕ ܥܒܕܐ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܢܗ ܕܡܫܝܚܘܬܐ: ܘܠܐ ܡܬܝܕܥܐ ܐܝܟܢܐ ܗܘܬ ܡܢ ܢܦܫܗ: ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܒܟܬܒܐ. ܘܡܛܠ ܟܠܗܘܢ ܘܐܢܘܢ ܚܛܝܐ ܕܠܐ ܚܛܝܬܐ. ܘܗܘܐ ܟܕ ܕܝܗܒ ܒܚܘܒܗ: ܘܗܘܐ ܒܡܘܬܐ. ܟܠ ܐܝܟ ܗܘ ܡܛܠ ܕܢܦܫܗ ܕܐܬܝܗܒ ܡܢ ܡܪܝܡ: ܠܐ ܡܕܡ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܡܫܬܡܥܐ ܢܗܘܐ ܚܪܡ ܀ ܟܠ ܕܠܐ ܡܕܡ ܕܗܘ ܐܠܗܘܬܗ ܒܪ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܒܘܗܝ: ܘܐܠܗܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܕܠܐ ܫܘܚܠܦ ܘܕܠܐ ܫܘܚܠܦܐ: ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ܒܡܠܬ ܡܫܝܚܘܬܗ ܘܠܐ ܚܫܘܫܐ ܒܚܫܘܫܘܬܗ: ܠܘܬ ܢܗܘܐ ܚܪܡ ܀ ܐܢܫ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘܐ ܢܗܘܐ ܚܪܡ ܀ ܐܘ ܐܢܫ ܕܐܡܪ ܕܒܪܢܫܐ ܗܘ ܒܫܡܝܐ: ܐܘ ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ: ܢܗܘܐ ܚܪܡ ܀ ܐܢܫ ܕܐܡܪ ܕܐܠܗܐ ܗܘ: ܘܦܠܓ ܒܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܠܗܐ ܠܐ ܒܪܢܫܐ ܫܠܡܐ ܗܘܐ ܒܗ. ܕܠܐ ܐܬܡܠܝ ܒܦܓܪܗ ܘܒܢܦܫܗ. ܐܠܐ ܒܗܘ ܕܡܫܡܠܝ ܗܘܐ ܘܠܐ ܦܓܪ: ܦܓܪ ܒܗ ܐܘ ܒܦܓܪ ܘܐܝܟ ܕܒܢܝ ܒܒܪܢܫܘܬܗ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܡܢ ܒܬܪ ܘܡܩܕܡ ܒܒܬܪ. ܒܟܢܫܝܢ ܕܝܢ ܕܢܗܘܡ: ܐܦ ܒܡܠܝܘܬܗ ܡܫܝܚܘܬܐ ܘܢܣܒܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܡܬܬܗܕܪܬܐ ܡܬܝܗܒܐ ܒܡܘܟܟܐ ܕܢܦܫܗ ܘܡܫܝܚܘܬܐ ܕܡܢ ܒܬܪ ܡܢܬܐ ܕܟܠܡ ܢܛܠ ܡܢ ܒܪܢܫܘܬܗ. ܕܢܗܘܐ ܕܠܐ ܚܛܝܐ. ܘܠܐ ܒܗܬܬܐ ܡܕܡ ܗܘ ܒܝܬ ܕܢܣܒܬܐ ܕܐܠܗܘܬܗ. ܕܒܗ ܡܫܝܚܐ ܒܒܪܢܫܐ ܐܡܝܢ ܀ (= Zingerle MS I 2 n. 4)

2 ff. vgl. fragm. 3   6 ff. encycl. s. 41, 15   9 ܡܘܫܡܠܝܢ bis 12 ܠܫܘܒܚܗ = ad Prosdoc. 1 s. 39, 6–9   14 ff. vgl. ad Prosdoc. 4 s. 40, 15–17   19 ܗܘܐ : am rande ܚܕ ܡܢ ܩܢܘܡܐ   21 ff. vgl. ad Prosd. 6 s. 41, 4–7   24 ܕܡܬܬܗܕܪܬܐ Zingerle. ܠܡܘܟܟܐ Zingerle

WORTREGISTER

Es sind in der regel nur 3 stellen aufgenommen worden. Bibelstellen und paralleltexte, soweit ihr wortschatz mit dem haupttexte identisch ist, sind nicht berücksichtigt worden. Die citate hinter dem * sind ohne griech. äquivalent; sie sind nur dann aufgenommen, wenn sie sich mit sicherheit irgendwo beiordnen liessen. Buchstabenexponenten (20[a]) bezeichnen die nicht gezählten zeilen der anmerkungen.

ܐܒܐ πατήρ 1, 3. 8. 9
ܐܒܗܝܐ πατρῷος 5, 11
πατρικός 9, 10. 34, 7
ܐܒܗܘܬܐ 51, 24. 27

ܐܒܕ Af. ἀπόλλυμι 3, 6
ܐܒܝܕ 52, 25

ܐܒܪܗܡ Ἀβραάμ 17, 3. 48, 15

ܐܓܪܬܐ ἐπιστολή 8, 1. 12, 13. 15

ܐܕܡ Ἀδάμ 48, 16

ܐܕܫܐ s. ܒܣܘܕܝ u. ܣܝܡܐ

ܐܘ ἤ 2, 7. 8. 17; nach d. compar. 45, 17
μηδέ nach negat. satz 2, 2
ܐܘ — ܐܘ ἤ — ἤ 9, 12. 47, 8

ܐܘܝܘܬܐ ὁμόνοια 39, 2

ܐܘܟܝܬ ἤτοι 4, 10. 47, 10

ܐܘܢܓܠܝܘܢ εὐαγγέλιον 10, 18
ܐܘܢ̈ܓܠܝܐ plur. 45, 16. 47, 15
ܐܘܢܓܠܣܛܐ εὐαγγελιστής 28 (𝔖), 14

ܐܘܣܝܐ οὐσία 4, 10. 9, 3. 4 (vgl. ܒܪ, ܐܚܪܢ)

ܐܚܐ ἀδελφός 7, 1. 41, 13. 14

ܐܚܕ 24, 13. 30 (𝔖), 13
Etpe. κρατέομαι 40, 16
Af. 51, 31
ܐܚܝܕ als verb. fin. ἔχω 1, 12
περιέχων 44, 8
ܐܚܝܕ ܟܠܟܠ κοσμοκράτωρ 46, 11
ܐܚܝܕܘܬܐ περικλεισμός 4, 13
ܠܐ ܡܬܐܚܕܢܐ ܥܡ ἀκράτητος (m. dat.) 10, 11. 34, 2

ܐܚܪܝܐ ἔσχατος 33, 11. 45, 1
ܚܪܬܐ ܕ ἔσχατος 33, 3. 42, 13
ܐܚܪܢܐ u. ܚܪܢܐ ἄλλος 33, 10
ἕτερος 3, 2. 3. 9, 18. 12, 2
ܐܚܪܢܐ — ܐܚܪܢܐ ἄλλος — ἄλλος 21, 4. 33, 8. 35, 5
ἕτερος — ἕτερος 21, 11. 34, 11
ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ τὰ ἄλλα 3, 14. 9, 13
ܗܝ ܐܚܪܬܐ θάτερον 6, 3. 4
ܐܚܪܢ ܒܐܘܣܝܐ ἑτεροούσιος 47, 12. 13
ܐܚܪܢ ܫܪܒܬܐ ἀλλόφυλος 45, 1

ܐܝܟ ὡς 2, 13. 3, 2. 3
κατά m. accus. 5, 10. 11. 12, 6
zur verdeutlichung 12, 7
ܐܝܟ ܕ ὡς 1, 6. 14. 6, 2. 11. 12
ܐܝܟ ܡܢ ܕ ὡς 1, 7. 2, 9. 3, 5
ܐܝܟ ܡܐ ܕ ὡς 23, 13. 28 (𝔖), 14. 33, 9
ὥσπερ 5, 5. 16, 12. 17, 4
καθάπερ 21, 4. 39, 15
gen. absol. 20, 1
ܐܝܟ ܕܐܡܪ κατὰ τόν ... 17, 2. 18, 8
ܐܝܟ ܡܡܠܠ κατὰ τόν ... 17, 2
ܐܝܟ ܐܝܢܐ fem. ܐܝܟ ܐܝܕܐ οἷος 2, 12
ܐܝܟ ܗܘ ܕ fem. ܐܝܟ ܗܝ ܕ οἷος 49, 4
ܐܝܟ ܗܝ ܕ οἷον 26 (𝔖), 24
ܕܐܝܟ ܗܢܐ fem. ܕܐܝܟ ܗܕܐ τοιοῦτος 2, 12 * 20, 17
ܕܐܝܟ ܗܕܐ τοιοῦτον 27 (𝔖), 14

ܐܝܟܐ ποῦ 44, 9
ἔνθα 21, 10
ܠܐܝܟܐ ποῦ 44, 8

ܐܝܟܢܐ πῶς 6, 2. 15. 16. 19
ὅπως 44, 9. (21, 10 ist ܐܝܟܐ zu lesen)
ܐܝܟܢܐ ܕ ὥσπερ 4, 2. 5, 15. 17
καθό 5, 12
ὥστε 2, 3. 47, 12; 6, 7. 14
ἵνα 21, 3. 49, 10. * 15 (12154), 4
εἰς τό m. inf. 5, 3
ܐܝܟܢܐ — ܗܟܢܐ ܕ ὡς — οὕτως 3, 13

ὥσπερ — οὕτως 4,10

ܐܝܟܢܐ 24,20

ܐܝܢܐ τίς 22,2
ὅς 22,4
ποῖος 44,15
ܐܝܠܝܢ ܕ οἵ m. folg. partic. 1,8.13. 9,12
τά m. folg. partic. 4,2. 6,11; 1,2
ὅσα 41,17
ἅπερ 36,3
ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ οἱ τοιοῦτοι 11,12
(s. auch ܐܝܟ)

ܐܝܣܪܝܠ Ἰσραήλ 13,12

ܐܝܬ εἰμί 1,3.7.11.15
ὑπάρχω 5,12. 6,11. 9,12
ܐܝܬ ܠܗ ἔχω 2,13. 4,17. 5,8/9.
ܐܝܬ ܒ ἔχω (sich verhalten) 6,4
ܕܐܝܬܘܗܝ (ܐܝܢܐ) ὤν 6,8.9
ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ οὐκ ὄντα 1,2
ܗܝ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗ̇ τὸ μὴ εἶναι 1,6
ܐܝܬ ܥܡ σύνειμι m. dat. 11,1
ܐܝܬ ܡܢ ܩܕܡ προϋπάρχω 12,3
ܐܝܬܘܬܐ οὐσία 39,13.14.16. 41,19
(vgl. ܟܝܢ u. ܩܢܘܡܐ)

ܐܟܘܬ κατά 44,3. 49,8. * 30,3
ܐܟܚܕܐ u. ܐܝܟ ܚܕܐ ἅμα 46,15. 47,7; 22,4
ܐܟܡܐ ܕ u. ܐܝܟ ܡܐ ܕ ὥσπερ 35,15. 37,16. 48,7/8

ܐܟܠ 54,11.12
Etpe. 54,11
ܐܟܠ ܩܪܨܐ διάβολος 48,18/19

ܐܟܣܢܝܐ ξένος 45,1. 47,8

ܐܠܐ ἀλλά 1,13. 2,13. 14,18
ἤ 22,2
ܐܠܐ ܐܢ εἰ μή 2,10

ܐܠܗܐ θεός 1,14. 2,10.12
τὸ θεῖον 47,18
ܐܠܗܐܝܬ θεϊκῶς 10,10
ܐܠܗܝܐ θεῖος 2,2. 8,16.18
θεϊκός 4,15. 9,17. 43,16
ܐܠܗܘܬܐ θεότης 2,3. 6.7
τὸ θεϊκόν 24,3
ܡܥܒܕ ܐܠܗܐ θεοποιός 9,11
ܐܬܐܠܗ θεοποιέομαι 10,16. * 15 (12157),6 (dafür ܗܘܐ ܐܠܗܐ 15(S),5 ܗܘܐ ܐܠܗܝܐ 15 (14610),6)
(s. auch ܚܒܪ, ܡܚܐ, ܒܪܐ)

ܐܠܘ εἰ 36,6. 45,14.15

ܐܠܦܐ 53,2

ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ Ἀλεξάνδρεια 33,1 * 42,10

ܐܠܦ διδάσκω 12,13. 33,4. 34,11
εἰσηγέομαι 1,16
ܡܠܦܢܐ διδάσκαλος 34,7
ܡܠܦܢܘܬܐ διδασκαλία 15,2. 41,7

ܐܠܨ Etpe. ἀναγκάζομαι 4,1
ܐܠܝܨܐ (part. fem.) χρεία 46,2
* plur. 24,6

ܐܡܝܢ 32,8. 49,11. 56,26
ܐܡܝܢܐ διηνεκής 2,19c
ܐܡܝܢܐܝܬ ἀεί 11,1. * 17,13. 19,6g.9

ܐܡܪ λέγω 1,3.4; 6,18.19. 8,18
φημί 6,12. 7,4.12
ὁμολογέω 55,1
Etpe. λέγομαι 5,15.16. 16,11
ܐܡܝܪܐ als verb. finit. εἴρηται 9,9. 16,7
εἰρημένος 14,19
λεγόμενος 33,18
ܡܢ ܩܕܝܡ ܐܬܐܡܪ προείρηται 6,2
ܕܡܢ ܩܕܡ ܐܬܐܡܪ προειρημένος 14,19
ܕܐܬܐܡܪ ܡܢ ܠܥܠ προειρημένος 10,7/8
ܐܡܪ ܫܦܝܪ εὐφημέω 36,11
ܡܐܡܪܐ 16,14. 24,10. 43,10

ܐܡܬܝ ܕ ὅταν 3,14. 37,2. 38,6
ὁπότε 5,14
ὅτε 17,5.8.9. 38,15

ܐܢ ἐάν 3,4. 6,18
εἰ 2,6. 4,3. 5,15
ܐܢ — ܘܐܢ εἴτε — εἴτε 2,15/16
ܐܢ ܗܘ ܕ εἰ 4,5
εἴπερ 6,15.17
εἰ οὖν 25 (S),23
ὅταν 38,10
partic.-constr. 26(S),18/19
ܐܢ — ܘܐܠܐ ἄν τε — ἄν τε μή 35,7/8
ܐܢ ܟܝ εἴγε 26(S),14. 27(S),21

ܐܢܛܘܢܝܘܣ 54,8

ܐܢܛܝܘܟܝܐ Ἀντιόχεια 42,9

ܐܢܢܩܐ ἀνάγκη 24,2. 36,12

ܐܢܣܛܣܝܘܣ 41,12

ܐܢܫܐ ἄνθρωπος 4,19
ܐܢܫ τὶς 2,16. 3,4.14. — m. folg. ܡܢ = gen. 6,16
ܐܢܫܝܢ τινὲς 2,7. 5,4. 10,5
ܐܢܫܝܢ ܕܝܢ — ܐܢܫܝܢ οἱ μέν — οἱ δέ 38,10/11
ܐܢܫ ܠܐ οὐδείς 2,10. 11,12
ܐܢܫܝܐ ἀνθρώπινος 1,9.15. 2,1
ἀνθρώπειος 42,14
ܐܝܟ ܐܢܫܝܘܬܐ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον 4,15
ܐܢܫܝܐܝܬ ἀνθρωπίνως 17,4
ܐܢܫܘܬܐ ἀνθρωπότης 4,13. 12,4
(s. auch ܒܪ, ܚܝܐ, ܟܠ)

ܐܢܬܬܐ γυνή 16,7. 18,6

ܐܣܟܡܐ σχῆμα 4,19. 40,5. 44,1

ܐܣܝܪ 52,23

ܐܦ καί (auch) 1, 6. 2, 2. 7
ܘܐܦ ὥστε 40, 17
ܐܦܠܐ οὐδέ 3, 8. 4, 2. 6
μηδέ 4, 1. 12, 13
ܐܦܢ εἰ καί 3, 3. 18, 6
κἄν 46, 11

ܐܦܝܣܩܘܦܐ u. ܐܦܣܩܘܦܐ ἐπίσκοπος 16, 1. 24, 11. 41, 13

ܐܪܥ ܒ ἀπαντάομαι 6, 18

ܐܪܥܐ γῆ 4, 15. 19. 17, 8
ܐܪܥܐ ܡܢ ܕܠܬܚܬ καταχθόνιος 40, 6
ܐܪܥܝܐ ἐπίγειος 40, 6
ܐܪܥܢܝܐ γήϊνος 37, 7. 49, 2
ܐܪܥܢܝܘܬܐ 17, 17

ܐܬܐ σημεῖον 43, 16

ܐܬܐ ἔρχομαι 2, 18. 10, 4. 11, 3. 18
ἐπιδημέω 11, 15. 37, 11. 13
Af. ἐπιφέρω m. ܠܘܬܗ 13, 4, ohne ܠܘܬܗ 22, 8
ܡܐܬܝܬܐ u. ܡܬܝܬܐ ἔφοδος 22, 9. 49, 9
ܡܐܬܝܬܐ u. ܡܬܝܬܐ παρουσία 4, 15. 5, 2. 10, 4
ἐπιδημία 45, 15
ἐπιστασία 43, 16

ܐܬܡܠܝ ܡܢ χθεσινός 35, 7

ܐܬܢܣܝܘܣ u. ܐܬܢܐܣܝܘܣ Ἀθανάσιος 33, 1. 43, 10. 49, 12

ܐܬܪܐ τόπος 34, 6
χωρίον 44, 13

ܒ εἰς 18, 2. 27 (𝔖), 19. 35, 10
ἐν 1, 13. 14. 15
ἐπί m. gen. 33, 3
διά m. accus. 34, 2
κατά m. accus. 1, 14. 2, 5. 4, 9
dat. instrum. 5, 1. 2. 9, 11. 11, 8
(s. auch ܒܗ, ܒܗ̇)

ܒܝܫܐ κακός 44, 4
ܒܝܫܐܝܬ κακῶς 35, 4 (s. auch ܦܫܩ)
ܒܝܫܘܬܐ 27, 8
ܒܝܫܘܬ ܫܘܒܚܐ κακοδοξία 8, 16

ܒܪܡ τοιγαροῦν 6, 1
διό 15 (§ 31 anm.), 3

ܒܗܬܬܐ 56, 26

ܡܒܝܢ als verb. fin. σαφηνίζομαι 43, 8

ܒܛܠ Pa. καταλύω 42, 7
ἀναιρέω 2, 4. 5, 1
καταργέω 40, 16
Etpa. m. ܡܢ ἀνατρέπομαι m. dat. 27 (𝔖), 15
ܒܛܝܠܐ ἀργός 3, 11

ܒܛܢ Etpe. συλλαμβάνομαι 16, 4
κυέω 48, 14
ܒܛܢܐ σύλληψις 16, 13. 25 (𝔖), 25
κύησις 22, 10
ܒܛܝܢܘܬܐ 26 (𝔄), 9

ܒܝܬ 56, 26

ܒܝܬ Etpa. 24, 15
ܘ ܒܝܬ 32, 20 kl

ܒܝܬ ܠܚܡ Βηθλεέμ 45, 18
ܒܝܬ ܡܬܬܐ 24, 23. 32, 3. 56, 25
ܒܝܬ ܦܘܠܐ οἱ παυλιανίζοντες 35, 4
ܒܝܬܝܐܝܬ οἰκείως 23, 12
ܒܝܬܐ 52, 20
ܒܝܬܝܘܬܐ οἰκείωσις 2, 6
ܒܝܬܝܐܝܬ οἰκείως 2, 18. 8, 14

ܒܘܟܪܐ πρωτότοκος 1, 8 * 51, 8. 9

ܠܐ ܡܬܒܠܒܠܐ (pass.) ἀσύγχυτος 43, 9
ܐܬܒܠܒܠ συγχέομαι 34, 14 * 27, 4. 27 (𝔄), 15

ܒܠܥܕ ܡܢ χωρίς 37, 13 * 41, 11

ܒܘܣܡܐ ἀπόλαυσις 42, 8

ܒܣܪܐ σάρξ 2, 1. 2. 3
ܕܠܐ ܒܣܪ ἄσαρκος 10, 11/12
ܒܣܪܢܐ σαρκικός 11, 9. 40, 4.
σάρκινος 49, 1
ܠܐ ܒܣܪܢܐ ἄσαρκος 15 (§ 31 anm.), 1
ܠܐ ܒܣܪܢܐܝܬ ἀσάρκως 37, 11
ܒܣܪܢܝܐ σαρκικός 10, 9. 10
ܒܣܪܢܘܬܐ σάρκωσις 48, 11
ܡܒܣܪ σαρκωθείς 10, 6
ܠܐ ܡܒܣܪܐ ἄσαρκος 15 (§ 31), 1
ܐܬܒܣܪ σαρκόομαι 8, 15. 10, 8. 11, 9
ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ σάρκωσις 1, 17. 4, 11. 12. 12, 1 *)

ܒܥܐ 53, 1. 6. 8
ܒܥܬܐ ζήτησις 38, 1
ܠܐ ܡܬܒܥܝܢܐ ἄκαιρος 26 (𝔖), 21

ܒܥܠܕܒܒܐ ἔχθιστος 1, 2

ܒܨܪ 19, 6 e. 52, 23
Etpa. ἐλαττόομαι 18, 11 * 20, 3
ܒܨܝܪ ἧττον 1, 12
ܒܨܝܪܘܬܐ ἐλάττωσις 47, 18
ܠܐ ܡܬܒܨܪܢܐ ἀνελάττωτος 18, 10

ܒܩܐ Etpa. σκοπέω 20, 12. 45, 10

ܠܒܪ ܡܢ ἐκτός 2, 9. 26 (𝔖), 20

*) Für σάρκωσις und σαρκόομαι wird in der κατὰ μέρος πίστις ausschliesslich ܡܬܒܣܪܢܘܬܐ und ܐܬܒܣܪ gesetzt, ebenso in Quod unus sit Christus, nur heisst es hier einmal auch ܒܣܪܢܘܬܐ De fide et incarnatione 𝔖, ad Jovianum, ad Dionysium, ad Prosdocium, das Encyclion und das Felixfragment 3 haben dafür ܡܬܠܒܫܢܘܬܐ resp. ܐܬܠܒܫ; de fide 𝔄 und 𝔅 dagegen und das Felixfragment 4 übersetzen σάρκωσις mit ܒܪܢܫܘܬܐ, für σαρκόομαι braucht 𝔄 und Fragm. 4 ܐܬܠܒܫ, 𝔅 sowohl ܐܬܠܒܫ wie ܐܬܒܣܪ.

ἔξω 45, 2
ἄνευ 2, 16
παρά m. accus. 9, 18. 34, 10. 39, 8 (s. auch ܡܢܣܘܢ)
ܒܪܝܐ ὁ ἔξωθεν 44, 1

ܒܪܐ υἱός 1, 2. 5. 7
ܒܪ ܐܘܣܝܐ ὁμοούσιος 47, 2. 3. 4*)
ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ ὁμοούσιος 43, 2. 3. 4. * 25, 1. 4. 25 (𝔄) 12. 14/15
ܒܪ ܐܢܫܐ u. ܒܪܢܫܐ ἄνθρωπος 1, 15. 2, 6. 13
ܐܬܒܪܢܫ ἐνανθρωπέω 18, 6. 41, 18
ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ υἱὸς ἀνθρώπου 9, 14/15. 16. 17, 3
ܒܪ ܚܐܪܐ ἐλεύθερος 48, 20
ܒܪ ܟܝܢܐ ܕ ὁμοούσιος m. dat. 9, 11. 11, 5. 19, 6
mit syr. ܠ 19, 5. 6. 43, 6. 7; ܒܪ ܟܝܢܢ ἡμῖν ὁμοούσιος 20, 1. 55, 2
ܗܘ ܕܒܪ ܟܝܢܐ τὸ ὁμοούσιον 11, 10/11
ܒܪ ܡܫܘܬܦܘܬܐ συναΐδιος 34, 6
ܒܪ ܩܠܐ 52, 21
ܒܪܝ ܐܢܫܐ 53, 22
ܒܪܬ ܩܠܐ φωνή 19, 1
(s. auch ܥܡܡ, ܒܚܪ)

ܒܪܐ κτίζω 3, 12. 13
δημιουργέω 6, 10
Etpe. κτίζομαι 2, 11. 3, 13. 9, 13
πλάσσομαι 17, 10
ܒܪܘܝܐ κτίστης 4, 1. 21, 9
ܒܪܝܐ κτιστός 3, 12. 11, 11. 18, 1
ܠܐ ܒܪܝܐ ἄκτιστος 16, 10. 18, 1. 9
ܒܪܝܬܐ κτίσμα 2, 11. 4, 1. 5
κτίσις 2, 16. 3, 1. 7
κτιστὰ ποιήματα 4, 1
plur. τὰ ὅλα 4, 1

ܕܠܐ ܐܬܒܪܝ ἄκτιστος 37, 12. 38, 3

ܡܒܪܝܢܐ 51, 18

ܒܪܡ ὅμως 21, 2

ܒܬܘܠܬܐ παρθένος 9, 15. 11, 3. 10
ܒܬܘܠܝܐ παρθενικός 25 (𝔖), 25

ܒܬܪ μετά m. accus. 12, 1. 17, 3
ܡܢ ܒܬܪ μετά m. accus. 2, 4. 5, 7
ܒܬܪܟܢ 47, 2
ܡܢ ܒܬܪܟܢ 1, 3 (s. ܐܬܐ, ܗܘܐ)

ܓܒܠ πλάσσω 44, 9. 45, 13. 14
πλάσσομαι (med.) 45, 11
Etpe. πλάσσομαι (pass.) 38, 2. 6 * 17, 11
ܓܒܝܠܐ πλαστός 17, 9
ܓܒܝܠܘܬܐ 17, 19

ܓܒܪܐ ἀνήρ 22, 7. 48, 13. 14
ܓܢܒܪܐ γενναῖος 46, 19

ܓܕܦ βλασφημέω 37, 2
δυσφημέω 36, 11
Etpa. βλασφημέομαι 37, 4

ܒܓܘ 53, 23
ܓܘ 54, 3
ܡܢ ܓܘ 54, 2
ܓܘܝܐ 53, 16
ܡܓܘܝܘܬܐ 54, 2
ܕܓܘܐ κοινός 18, 3. 22, 7
ܓܘܐܝܬ κοινῶς 19, 4. 23, 1
ܓܘܝܐ κοινός 44, 1. (s. auch ܒܪܓ)

ܓܝܕܐ νεῦρον 36, 2

ܓܝܪ γάρ 2, 19. 3, 12. 15
δέ 2, 4

ܓܠܐ Pa. 50, 28
Etpe. φανερόομαι 10, 12. 11, 9. 12, 11
ἐκφαίνομαι 48, 12
ܓܠܝܐ φανερός 47, 6
σαφής 21, 3
ܓܠܝܐܝܬ σαφῶς 35, 11
ܓܠܝܢܐ φανέρωσις 42, 3
ἀποκάλυψις 46, 8

ܓܠܝܘܢܣ 42, 9

ܓܡܝܪܐ 15 (§ 31, anm.), 1
ܓܡܝܪܘܬܐ τελειότης 18, 2
ܓܡܝܪ πάντῃ 26 (𝔖), 16
ܘܠܐ ܓܡܝܪ οὐδαμῶς 21, 9

ܐܓܢ σκηνόω 39, 17
ܡܓܢܢܐ 22, 20
ܡܓܢܢܘܬܐ ἐπισκιασμός 22, 9

ܓܦܐ 17, 10[k]. 18, 13

ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ Γρηγόριος 1, 1 * 15, 13. 42, 11

ܓܪܡܐ ὀστέον 36, 2

ܓܘܫܡܐ σῶμα 16, 3. 4. 45, 8
ܕܠܐ ܓܘܫܡ ἀσώματος 44, 8. 47, 20. 48, 1
ܕܠܐ ܓܘܫܡܐ ἄσαρκος 37, 11
ܠܐ ܓܘܫܡܢܐܝܬ ἀσωμάτως 45, 8
ܓܘܫܡܢܘܬܐ τὸ σωματικόν 24, 2
ܡܓܫܡܐ ἔνσαρκος 35, 3. 39, 1. 40, 18
ܐܬܓܫܡ σωματόομαι 21, 10. 44, 6. 11
σαρκόομαι 25 (𝔖), 20. 26 (𝔖), 9. 33, 7. 35, 9
ܡܬܓܫܡܢܘܬܐ σάρκωσις 25 (𝔖), 10. 26 (𝔖), 17. 27 (𝔖), 22

ܓܫܪܐ 52, 20

---

*) ὁμοούσιος heisst in der κατὰ μέρος πίστις, in De unione, Felixfrag. 2 und in De fide et incarnatione 𝔖 stets ܒܪ ܟܝܢܐ, 𝔄 und 𝔅 dieses letzten stückes haben dafür ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ, die Confessio Antiochena braucht erst ܒܪ ܐܝܬܘܬܐ, dann ܒܪ ܟܝܢܐ. Quod unus sit Christus übersetzt es mit ܒܪ ܐܘܣܝܐ.

ܕ zur bezeichnung der oratio dir. 6,15.16
ὅτι 6,16. 44,18.20. 47,6
m. folg. verb. fin. = τό m. infinitiv 5,14
m. imperf. = εἰς τό m. infinit. 3,12
ἵνα 3,13. 36,14. 38,3
(s. auch ܐܝܟ, ܗܘ)

ܕܒܪ ܒܩܛܝܪܐܝܬ βιάζομαι 8,17
Pa. ἄγω 10,10
οἰκονομέω 12,4
ܡܕܒܪܢܘܬܐ οἰκονομία 4,19. 54,24

ܕܓܠ Pa. ψεύδομαι 24,5
ܕܓܠܐ 26 (𝔄), 22
ܕܓܠܘܬܐ 26,6. 26 (𝔄), 25. 27,1

ܕܗܣ Af. 52,13

ܕܘܝܕ Δαβίδ 7,2. 34,5. 45,18

ܕܢ κρίνω 34,8
ܕܝܢܐ κρίσις 5,3. 10,4. 45,15
ܡܕܝܢܬܐ 31,6

ܕܪܐ 17,12
ܕܘܪܐ διατριβή 23,9

ܕܫ 56,16

ܕܚܠ σέβω 3,7. 45,4. 46,2
mit ܡܢ φοβέομαι 36,15. 45,15
Pa. 52,7
ܕܕܚܠܝ ܠܐܠܗܐ θεοσεβής 27 (𝔖), 15
ܕܕܚܠ ܡܢ ܐܠܗܐ θεοσεβής 27,4. 27 (𝔄), 14
ܕܚܝܠܐ σεβάσμιος 12,10 * 56,26

ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ Διονύσιος von Alexandrien 35,2. 42,10; von Rom 42,10

ܕܝܠܗ ἴδιος 10,9. 23,6. 28 (𝔖), 23
ܕܝܠܟ ἴδιος 47,16
ܕܝܠܗ ܡܢ ܕܝܠܗ 39,4. 41,12. 49,13
ܕܝܠܢܝܬܐ τὸ ἴδιον 5,10.14. 6,10; plur. τὰ ἴδια 24,4
ἰδιότης 5,15
ἰδίωμα 43,9
ܕܝܠܝܘܬܐ ἰδίωμα 6,5
ܕܝܠܢܐܝܬ ἰδίως 4,16. 22,12. 47,5

ܕܝܢ δέ 1,8.12. 2,1
δή 6,12

ܕܘܟܬܐ 51,20.21
ܒܕܘܟܬܐ ܐܚܪܬܐ ἀλλαχοῦ 22,5
ܒܟܠ ܕܘܟ πανταχοῦ 8,9. 15,2
ἀπανταχοῦ 41,13
πανταχῇ 44,8
ܡܢ ܟܠ ܕܘܟ πάντοθεν 43,15
πανταχόθεν 47,7
ܠܐ ܒܕܘܟ ܡܕܡ οὐδαμοῦ 8,9

ܕܟܐ Etpa. καθαίρομαι 49,11
ܕܟܝܐ καθαρός 10,9. 49,10
ܕܘܟܝܐ κάθαρσις 49,10

ܕܠܚ ταράσσω 35,9

ܕܡܐ αἷμα 35,8. 36,3. 46,7

ܕܡܐ Pa. ὁμοιόω 3,1; 49,2
μιμέομαι 3,7
ܡܕܡܐ als verb. fin. μορφόομαι 18,7
μεταμορφόομαι 18,9
ܐܬܕܡܝ ὁμοιόομαι 3,4; mit ܠ 45,19 * mit ܒ 18,18. 49,17
ܒܕܡܘܬܐ ܐܬܕܡܝ μορφήν φορέω 48,3
ܕܡܐ ὅμοιος 27 (𝔖), 12
ܕܡܝܘܬܐ ὁμοιότης 15 (12154), 13.
ܕܡܘܬܐ μόρφωσις 2,19. 18,10. 40,4
μορφή 10,3. 17,9. 20,6.
ὁμοίωσις 2,2. 10,16. 40,4
ὁμοιότης 10,16 25 (𝔖), 23
ὁμοίωμα 35,16. 39,16
ܒܕܡܘܬ κατά 48,13
ܒܕܡܘܬܐ ܒܗ ὁμοίως 1,6. 15/16. 4,15/16
καθ᾽ ὁμοίωσιν 49,10

ܐܬܕܡܪ θαυμάζω 35,3. 48,20
ܕܡܣܬܐ 53,32
ܐܬܕܡܣܬܐ s. ܚܡܣ

ܐܬܕܢܒ ἐπακολουθέω 26 (𝔖), 17
ἕπομαι 36,8. 38,5

ܕܢܚ Af. ἀνατέλλω 5,2
ܕܢܚܐ ἐπιφάνεια 42,2. 49,5

ܕܢܚܐܝܠ 53,11.12

ܕܪܓܐ 52,19

ܕܪܟ Af. καταλαμβάνω 3,7. 44,7
ܠܐ ܡܬܕܪܟܢܐ ἀκατάληπτος 44,7

ܕܪܘܫܐ 52,19

ܗܐ ἰδού 13,5
ܘܗܐ καίτοι 19,4. 20,8.12

ܗܕܡܐ μέλος 47,20

ܗܘ fem. ܗܝ αὐτός 1,7. 3,5. 13. 8,15
ܒܗ ἐν ἑαυτῷ 11,18
ܠܗ ἑαυτόν 1,8. 2,1. 8,15
ܠܘܬܗ πρὸς ἑαυτόν 3,1
ܡܢܗ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ 21,1
ܗܘ ܗܘ ܗܘ ὁ αὐτός 4,14. 12,1. 39,1
ܗܝ ܗܘ ܗܝ ὡσαύτως 21,7
ܠܗ ܗܘ ܠܗ τὸν αὐτόν 5,5.6. 46,14
ܒܗ ܗܘ ܒܗ ἐν τῇ αὐτῇ 14,12
ἐν ταυτότητι 2,1. 23,7
ܡܢܗ ܗܘ ܡܢܗ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ 18,8
ܡܢܗ ܗܘ ܡܢܗ ἐκ τῆς αὐτῆς 39,16
ܗܘ ܗܟܢܐ ὡσαύτως 7,1. 11,15
ܗܢܘܢ αὐτοί 35,10
ἐκεῖνοι 35,4
ܗܢܝܢ ܗܘ ܗܢܝܢ τὰ αὐτά 1,4. 6,6

ܗܘ fem. ܗܝ αὐτός 3,10
ἐκεῖνος 3,13
vertritt den artikel: mascul. 10,15; für gr. neutr. 5,18. 20,1. — fem. 1,15; für gr. neutr. 4,15. 5,16
ܗܘ ܕ, ܗܝ ܕ ὅς, ἥ 1,11. 6,7.16
vertritt d. artikel: mascul. 1,9; für gr. neutr. 1,13/14. — fem. 1,16.17. 3,6; für gr. neutr. 3,6/7. 3,17. 5,11. 6,2.10. 17,2. 21,2/3
ܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ τουτέστι 9,1/2. 11. 10,18
ܐܝܟ ܗܝ ܕ καθό 6,9.17. 8,14.19
καθά 16,11
ܐܝܟ ܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ κατὰ τὸ . . . 37,10
ܘܗܝ ܕ καίτοι 22,12
ܗܢܘܢ ἐκεῖνοι 35,10
vertritt d. art. 6,18. 8,10
ܗܢܝܢ vertr. d. art. 4,4
ܗܢܘܢ ܕ artikel οἱ mit folg. partic. 1,2.3.4
(s. auch ܐܢܘܢ)

ܗܘܐ εἰμὶ 1,7. 5,3. 6,11
γίγνομαι 4,4.12.13.17
γεγέννημαι? 18,6 vgl. 55,2
unübersetzt 4,3
ܗܘܐ ܠܗ ἔχω 20,9
ܗܘ ܕܡܢ ܒܬܪܟܢ ܗܘܐ ὁ ἐπιγινόμενος 2,8

ܗܘܠܐ ὕλη 22,8.10
ܗܘܠܢܝܐ 22,19.21

ܗܘܢܐ νοῦς 10,9
ܗܘܢܐ ܕܠܐ ἀνόητος 55,3
ܠܐ ܕܢܬܗܘܢܘܢ νοητέον 3,19
(s. auch: ܡܗܘܢܐ)

ܗܘܫܥ Ὠσηέ 41,15

ܗܝܕܝܢ τότε 45,6

ܗܝܡܢ πιστεύω 4,11. 5,8. 25(𝔖),24
ὁμολογέω 42,12
Etpa. πιστεύομαι 6,2. 8,14. 15,1
ܡܗܝܡܢܐ πιστός 26(𝔖),18. 42,7. 46,10
ܠܐ ܡܗܝܡܢܐ ἄπιστος 10,8
ܗܝܡܢܘܬܐ πίστις 1,1.17. 2,6
δόγμα 38,18
δόγματα 38,19.20
(s. auch ܫܪܝܪܘܬܐ)

ܗܟܘܬ s. ܗܘ

ܗܟܝܠ οὖν 2,10.15. 3,1
τοίνυν 4,8. 10,18. 33,13
ἄρα 23,6

ܗܟܢ u. ܗܟܢܐ οὕτως 1,6.8. 6,4

ܗܢܐ fem. ܗܕܐ οὗτος 2,19. 3,7. 6,8
masc. τοῦτο 2,14. 10,7. — fem. 6,14. 12,13. 19,4
ܗܢܘ τουτέστιν 45,7. 47,19
ܗܠܝܢ οὗτοι 2,9. 44,15
ταῦτα 8,1. 37,20
vertritt den artikel τά 3,13. 4,5.6. 9,13
(s. auch ܐܠܝܢ u. ܐܢܝܢ)

ܗܦܟ ὑποστρέφω 3,7 * 27,7
Etpe. μεταβάλλομαι 29(𝔖),24
μεταπίπτω 38,8
Etpa. πολιτεύομαι 4,15
Af. ἀνατρέπω 10,5

ܗܪܛܝܩܘ αἱρετικοί 39,3

ܗܪܟܐ ἐνταῦθα 2,7. 13,6. 14,17
ܠܗܪܟܐ 53,7
ܡܢ ܗܪܟܐ ὅθεν 24,2

ܗܪܣܝܣ αἵρεσις 8,16 * 30(𝔖),13
ܗܪܣܝܘܬܐ 30(𝔄),13

ܗܫܐ νῦν 44,5

ܘ καί (und) 1,2.3.4
καί (auch) 4,(4).5. 5,17
ܘܠܐ οὐδέ 1,16. 12,6
ܘܠܐ ܗܘܐ οὐδέ 15 (§ 31 anm.),2

ܘܠܐ 3,19. 30(𝔖),13
ܘܠܝܐܝܬ ὀφειλόντως 27(𝔖),27

ܘܪܝܕܐ φλέψ 36,2

ܙܒܢܐ χρόνος 4,8
ܚܕܐ ܙܒܢ ἅπαξ 43,11
ܒܙܒܢܐ κατὰ καιρόν 5,7
ܒܟܠܙܒܢ διὰ παντός 2,13

ܙܒܢ ἐξαγοράζω 35,8

ܙܕܩ ܕ δεῖ 4,9. 8,16. 16,12
χρή 17,4. 46,6
προσήκει 19,4
ܙܕܝܩܐ 53,18
ܙܕܝܩܘܬܐ δικαιοσύνη 49,11

ܙܗܝܪ 52,1.8
ܙܗܝܪܐܝܬ 17,13

ܙܥ Ettaf. κινέομαι 46,11
ܙܘܥܐ κίνησις 10,10
ܙܘܥܙܥܐ μετακίνησις 4,13
ܠܐ ܡܙܕܥܙܥܢܐ ἀσάλευτος 46,10

ܙܟܐ νικάω 46,13.17.18
Etpe. νικάομαι 38,17
ܙܟܘܬܐ νίκη 40,17
ܠܐ ܡܙܕܟܝܢܐ ἀήττητος 10,9. 46,11

ܙܘܓ 32,3

ܙܢܐ τρόπος 3,13. 21,4. 22,11
(vgl. auch ܐܝܟܢܐ)

ܙܥܩ Af. βοάω 5,19

ܙܥܪ ἐλαττόομαι 18,11c * 19,7. 52,4
ܙܥܘܪܐ μικρός 44,13.14. 45,1
βραχύς 44,11

ܙܩܦ 28,9. 28(𝔄),24. 32(𝔖),17
Etpe. 31(𝔖),27. 32(𝔖),15.19

ܙܩܝܦܐ σταυρός 40,15
ܙܪܥܐ σπέρμα 20,5. 45,18 * 31,2
ܙܪܥܢܝܐ σπερματικός 22,8.10

ܚܒܝܒܐ ἀγαπητός 41,13.14 * 35,2

ܚܒܠܐ 50,2
ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ἀφθαρσία 40,17. 42,7

ܚܒܪܐ 53,12

ܚܕ fem. ܚܕܐ εἷς 1,10.16. 3,1
ܗܘ ܚܕ τὸ ἕν 5,18
ܗܝ ܚܕܐ τὸ ἕν 5,16
ܠܐ ܚܕ οὐδείς 3,13 (m. folg. ܡܢ = gen.). 18,11
μηδείς 2,2
οὐδέτερος 23,12
ܡܢ ܚܕܐ u. ܡܚܕܐ εὐθύς 48,11
εὐθέως 45,17 * 31 (𝔖), 31
ܚܕܝܘܬܐ ἑνότης 5,10.16. 6,6; 38,8 ist ܚܕܘܬܐ zu emendieren
ἕνωσις 8,13. 41,3
ܚܕ̈ܕܐ ἀλλήλοι 36,4. 38,10 (s. auch ܥܡ, ܒܝܢ)

ܚܕܝ χαίρω 49,3.4.5
ܚܕܘܬܐ χαρά 49,2.4 * 52,22

ܚܕܬ Pa. ἀνακαινόω 48,11. 54,25 * 32 (𝔖), 14
ܚܕܬܐ πρόσφατος 4,6. * 24,19. 49,16
ܚܕܬܘܬܐ καινότης 48,12.18
ܚܘܕܬܐ ἀνακαίνωσις 4,12
ἀνανέωσις 12,4

ܚܝܒ 53,14.16
Etpe. ὀφείλομαι 40,15 * 27 (𝔄), 27. 52,33
ܡܚܝܒ 24,16

ܒܠܚܘܕܘܗܝ μόνος 1,7. 10,20. 11,14

ܒܠܚܘܕܐܝܬ ἰδίως 35,14.15
ἰδιαζόντως 2,9
ܒܠܚܘܕ ܐܕܫܐ μονοειδής 47,19.20
ܒܠܚܘܕܝܘܬܐ μονάς 1,13. 3,19
ܒܠܚܘܕ μόνος 37,20
μόνον 33,15. 46,15.16
ܒܠܚܘܕܘܗܝ μόνος 1,11.16. 39,15
ܠܐ ܒܠܚܘܕ οὐ μόνον 16,7
ܠܐ ܒܠܚܘܕ — (ܐܦ) ܐܠܐ οὐ μόνον — ἀλλὰ καί 2,14/15. 10,10/11. 16,7/8. * 24,16/17
ܚܝܕ ἑνόω 6,4
Etpa. ἑνόομαι 2,3. 12,3. 20,1
m. ܥܡ συνενόομαι 48,5
ܡܚܝܕ ἡνωμένος 16,5; als verb. fin. ἥνωται 19,6. 21,10. 38,16

ܚܘܝ ἀποδείκνυμι 35,11. 44,5
προσποιέομαι 38,19
Etpa. δείκνυμαι 48,12
ἀποδείκνυμαι 26 (𝔖), 8.22.
φαίνομαι 5,7
ܚܘܝܬܐ 55,7

ܚܘܪ προσέχω 45,2. 47,15 * 20,24. 30,5

ܚܙܐ ὁράω 8,9. 14,8. 46,14
θεωρέω 39,10
Etpe. θεωρέομαι 39,12
φαίνομαι 4,19
ἀποδείκνυμαι 18,7
ܕܚܙܘܐ ܐܢܫܐ ἀνθρωποειδής 37,14
ܚܙܘܐ ὄψις 44,1
ܡܬܚܙܝܢܐ ὁρατός 29 (𝔖), 16. 48,17
ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ἀόρατος 29 (𝔖), 15. 48,18
ܡܬܚܙܝܢܐ ὁρώμενος 44,2
ὁρατός 10,20. 18,9
ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ἀόρατος 10,20. 18,8/9. 19,5
ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ 29,3. 29 (𝔄), 13.14

ܚܛܐ 50,7.8
ܚܛܝܬܐ ἁμαρτία 48,10 * 50,8
ܠܐ ܚܛܝܐܝܬ ἀναμαρτήτως 10,10
ܚܛܗܐ ἁμαρτία 11,5. 29 (𝔖), 20
ܕܠܐ ܚܛܗ ἀναμάρτητος 12,3

ܚܝܐ Af. σώζω 40,4
ζωοποιέω 46,14.17
ܚܝ ζῶν 10,4. 11,1. 12,8
ܚܝܐ ζωή 2,19. 3,2. 4,8
ܚܝܘܬܐ ζωή 37,9. 38,8
ܡܚܝܢܐ u. ܡܚܝܢܐ ζωοποιός 37,10 * 16,24. 22,20
σωτήρ 27 (𝔖), 26. 42,3
σωτήριος 42,7; 25 (𝔖), 12
(s. auch ܦܪܩ)

ܚܝܠܐ δύναμις 2,6. 4,13.17

ܚܟܡ Etpe. νήφω 48,7
ܚܟܡܬܐ σοφία 1,14. 2,10.11
ܚܟܝܡܐ σοφός 1,15. 46,19.
(s. ܦܠܣ)

ܚܠܦ 52,22
Pa. συνάπτω 20,12. 22,5
Etpa. συναιρέομαι 2,2 * 51,31
ܚܠܝܠܬܐ 51,7
ܚܠܝܡܘܬܐ 53,29. 54,2

ܚܠܡܐ 53,11
ܚܠܝܡ ܗܘܐ ἐρρωμένως διάγω 39,3

ܚܠܦ Etpa. 19,6[1].6[3]. 20,3
Šaf. παραχαράττω 2,7
part. pass. m. ܡܢ = διαλλάττω m. gen. 16,4;
part. act. 31,8. (𝔄), 23
Eštaf. ἀλλάττομαι 20,1 * 29,7. 29 (𝔄), 22.
τρέπομαι 34,14
ܚܠܦ ὑπέρ m. gen. 5,1. 33,18. 45,19
ἀντί 11,3. 44,9.10
ܚܘܠܦܐ ἄλλαξις 4,13 * als praep. 52,11

ܫܘܚܠܦܐ μετακίνησις 2, 2
ἀλλοίωσις 18, 11
διαφορά 36, 3. 47, 20. 48, 19
ܕܠܐ ܫܘܚܠܦܐ ἀναλλοίωτος 55, 25
ܡܫܚܠܦܐ διάφορος 9, 17. 24, 3
ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ἀναλλοίωτος 18, 10. 23, 7. 33, 17
ἄτρεπτος 2, 5. 41, 1

ܚܡܣܣ 24, 21

ܕܚܡܣܐ 16, 1

ܚܢܢ u. ܐܚܢܢ ἡμεῖς 6, 3. 4. 37, 2

ܚܢܦܐ Ἕλληνες 3, 7
ܚܢܦܝܐ Ἑλληνικός 43, 11. 44, 5. 7

ܚܣܢ ἐπιγίγνομαι 46, 11

ܚܣܝܪܐ 53, 6
ܚܣܝܪ ܗܘܢܐ ἄφρων 43, 14/15
ܚܣܝܪܘܬ ܗܘܢܐ ἀφροσύνη 45, 10
ܚܣܝܪܘܬ ܗܘܢܘܬܐ 24, 14

ܚܨܐ ὀσφύς 48, 15

ܚܐܪܐ s. ܒܪ
ܚܐܪ 32, 4. 50, 11
ܡܚܪܪܢܐ ἐλευθερωτής 48, 10

ܐܬܚܪܝ διαστασιάζω (so!) 38, 10
διαφέρομαι 38, 18. 20. 39, 2
ܚܪܝܢܐ ἀντιλογία 10, 8 * 30, 5. 6
ܕܠܐ ܚܪܝܢܐ ἀναντιρρήτως 8, 11

ܚܪܡ Af. ἀναθεματίζω 9, 12. 17 10, 14
ܡܚܪܡ (part. pass.) ἀνάθεμα 39, 7. 40, 17. 41, 2
ܚܪܡ ἀνάθεμα 39, 16. 55, 1. 2

ܚܪܒܘܬܐ κακουργία 45, 12

ܚܫ πάσχω 2, 9. 33, 15. 38, 16
ܚܫܐ πάθος 2, 8. 4, 16. 5, 1
πάθημα 5, 1. 10, 9. 23, 9
ܚܫܝܫܐ παθητός 34, 15. 36, 14. 37, 16
ܠܐ ܚܫܝܫܐ ἀπαθής 33, 17. 34, 2/3. 36, 14

ܚܫܝܫܘܬܐ τό παθητικόν 2, 3
ܠܐ ܚܫܝܫܘܬܐ ἀπάθεια 2, 4. 4, 17
τὸ ἀπαθές 23, 8

ܚܫܒ νομίζω 37, 18
ἡγέομαι 11, 12
Etpe. λογίζομαι 27 (𝔖), 20
ܚܘܫܒܐ λογισμός 25 (𝔖), 15. 44, 6. 45, 17
ܡܚܫܒܬܐ νόημα 2, 14

ܚܫܚܘܬܐ χρῆσις 49, 7
ܐܬܚܫܚ χράομαι 38, 11

ܚܫܘܟܐ σκότος 46, 12

ܚܬܝܬܐ ἀκριβής 21, 3. 46, 19
ܚܬܝܬܐܝܬ ἀκριβῶς 45, 2 * 20, 24. 30 (𝔄), 13
ܚܬܝܬܘܬܐ ἀκρίβεια 20, 12

ܛܒܐ ἀγαθός 10, 19. 42, 8. 46, 6
ܛܒ τὰ μάλιστα 15, 2
ἔτι 12, 16
καίτοι 35, 11 * 20, 20. 24
καίτοι γε 43, 3
ܛܒܐܝܬ καλῶς 16, 3
ܛܘܒܐ 52, 13. 53, 15. 56, 21
ܛܘܒܘܗܝ μακάριος ἔσται 41, 4
ܛܘܒܢܐ μακάριος 33, 1 * 30, 7
ἅγιος 1, 1
ܛܘܒܬܢܐ 49, 16
ܛܝܒܘܬܐ χάρις 1, 4. 23, 4. 11. 13

ܛܘܪܐ διάστημα 1, 9

ܐܬܛܓܣ μελετάω 5, 4

ܛܟܣܐ τάξις 3, 11 * 52, 16

ܛܠܡ ἀθετέω 3, 17

ܛܢ ζηλόω 44, 5 * 22, 14
ܛܢܢ ܗܘܐ ζηλόω 39, 3

ܛܢܢܐ 50, 21

ܛܥܐ ἀγνοέω 24, 5 * 31, 5
ܛܘܥܝܘܬܐ πλάνη 43, 11
ܡܛܥܝܢܘܬܐ πλάνη 45, 13
ἀπάτη 45, 12

ܛܦܪܐ ὄνυξ 36, 3

ܐܝܕܐ 24, 20
ܒܐܝܕܐ u. ܒܝܕ διά 1, 15. 2, 11. 18
ἐν 2, 19 d
ܒܐܝܕܗ δι' ἑαυτοῦ 6, 10
ܒܐܝܕܐ ܒܐܝܕܐ κατὰ μέρος 15 § 31 überschr.

ܐܘܕܝ ὁμολογέω 1, 7. 10. 13
Ettaf. ὁμολογέομαι 5, 17. 16, 3. 17, 10
δοξάζομαι 38, 8
ܘܠܐ ܕܢܘܕܐ ὁμολογητέον 8, 13
ܡܘܕܝܢ ܚܢܢ ὁμολογητέον ἡμῖν 27 (𝔖), 24
ܬܘܕܝܬܐ ὁμολογία 1, 2. 17. 2, 9
ὁμολόγημα 8, 15
φρόνημα 39, 5
δοξολογία 15 (§ 31 anm.), 4 * 32, 7
ܫܘܘܕܝܐ ὑπόσχεσις 46, 10
ܐܫܬܘܕܝ ἐπαγγέλλομαι 34, 8

ܝܕܥ οἶδα 6, 13. 9, 19. 24, 4
γιγνώσκω 2, 10. 17. 24, 5
ἐπιγιγνώσκω 2, 10
Etpe. γιγνώσκομαι 2, 12
ἐπιγιγνώσκομαι 43, 16
γνωρίζομαι 6, 7. 8
δηλόομαι 5, 9. 7, 2. 17, 5
νοέομαι 12, 10
Af. δηλόω 5, 14. 12, 15. 14, 18
μηνύω 2, 11
Šaf. δηλόω 19, 3
Eštaf. ἐπιγιγνώσκω 43, 11
ܝܕܥܬܐ γνῶσις 3, 6
ܐܝܕܝܥܐܝܬ 16, 22 19, 6 q
ܝܘܕܥܬܐܝܬ 16, 3
ܡܝܕܥ 53, 22
ܫܘܘܕܥܐ δήλωσις 21, 2. 43, 9

ܝܗܒ δίδωμι 1, 8. 2, 1; 37, 8

ἀποδίδωμι 21,13
ἐνδίδωμι 22,10
δωρέομαι 40,5. 42,8
Etpe. δίδομαι 23,13. 24,2
χορηγέομαι 2,6. 12,7
ܝܗܘܒܐ δοτήρ 20,9
ܡܘܗܒܬܐ δόσις 1,4. 24,1
δῶρον 27 (S),18

ܝܗܘܕܝܐ Ἰουδαῖοι 3,7. 44,4. 49,8
Ἰουδαϊκός 43,14. 44,5

ܝܘܚܢܢ Ἰωάννης d. Evangel. 23,5. 35,11. 38,11; der Täufer 49,9

ܝܘܠܝܘܣ u. ܝܘܠܝܣ Ἰούλιος 16,1. 25,9 * 24,10

ܝܘܡܐ ἡμέρα 11,3. 33,10. 42,13

ܝܘܢܐ 54,8

ܝܘܣܦ 53,11.12

ܝܘܩܢܐ εἰκών 6,5.14.20

ܝܘܪܕܢܢ Ἰορδάνης 49,9

ܐܝܚܝܕܐܝܬ ἰδίως 19,6g * 19,10
ܝܚܝܕܐ u. ܐܝܚܝܕܝܐ μονογενής 1,7. 11,1. 24,12. 40,3
ܝܚܝܕܝܘܬܐ 51,26.28
ܡܝܚܕܢܐ 53,22

ܝܠܕ γεννάω 9,8. 27 (S),26
τίκτω 28 (S),24.25
Etpe. γεννάομαι 3,5. 11,7. 12,5
τίκτομαι 35,13. 40,11. 42,13
ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ θεοτόκος 26 (S),8. 27 (S),12. 28 (S),25
ܝܠܕܐ γέννησις 1,8. 11,7.9
γέννημα 1,9. 6,5.14
τοκετός 22,11
ܝܠܘܕܐ γεννήτωρ 1,10. 6,6
ܝܠܘܕܐܝܬ γεννητικῶς 6,14
ܠܐ ܝܠܝܕܐ ἀγέννητος 11,7
ܡܘܠܕܬܐ γέννησις 16,7. 18,6. 20,4
ܡܘܠܕܐ γένεσις 48,12
(τὰ) γενέσια 49,5
γέννησις 48,12.13 * 29,8. 31 (S),30
ܝܠܘܕܐ 22,21

ܝܠܦ μανθάνω 41,6
πυνθάνομαι 35,3
Etpa. διδάσκομαι 2,16
ܝܘܠܦܢܐ δόγμα 8,16.17. 38,1

ܝܡܐ θάλασσα 13,12

ܝܡܝܢܐ δεξιός 34,4

ܐܘܣܦ προστίθημι 39,8
ἐπάγω 19,2
Ettaf. προστίθεμαι 23,3
ܬܘܣܦܬܐ 51,32. 52,23

ܝܥܩܘܒ 41,11

ܐܝܩܪܐ δῶρον 49,1
ܝܩܝܪܐ τίμιος 27 (S),19
ܡܝܩܪܐ τίμιος 12,10

ܝܪܚ 18,11c

ܝܪܬܘܬܐ κληρονομία 42,8

ܝܫܘܥ Ἰησοῦς 10,6.17. 12,2

ܝܬܒ κάθημαι 34,4
Af. 53,5

ܝܬܝܪܐ περιττός 26 (S),21. 38,1
ܝܬܝܪ z. bez. d. compar. 49,7
ܝܬܝܪܐܝܬ μᾶλλον 39,3. 45,4.17
τὰ μάλιστα 14,19b * 44,6
ܡܝܬܪܘ 23,23. 24,18

ܟܐܒܐ 50,20

ܟܐܡܬ 19,10

ܟܐܦܐ 53,14

ܟܒܪ ἴσως 46,19

ܟܕ εἰ καί 15,2
ὅτε 17,4
gen. absol. 2,3.5. 3,10. 5,3

ܟܕܒܘܬܐ ψεῦδος 26 (S),22. 27 (S),10

ܟܗܢ 53,9

ܟܗܢܝܐ ἱερός 2,7

ܟܘܟܒܐ 19,6m. 32,20e

ܟܐܢܐ δίκαιος 10,19
ܟܝܢܐ φύσις 4,5. 5,10. 9,11
οὐσία 29 (S),14. (s. auch ܟܪ)
ܟܝܢܐܝܬ φυσικῶς 5,9.12. 9,2.10
κατὰ φύσιν 15 (12154),7
ܟܝܢܝܐ φυσικός 3,18. 5,16. 11,12

ܟܠ πᾶς 2,6
ἅπας 5,7; ἅπαν 3,12. 4,7; ἅπαντα 43,12
σύμπας 21,1
ὅλος 3,19. 11,9. 17,4; τὰ ὅλα 2,19. 3,2. 5,3
ܟܠܗ τὸ ὅλον 18,2.4.8
ܥܠ ܟܠܗ καθ' ὅλου 21,3. 24,3
ܟܠܗܝܢ τὰ πάντα 3,16
ܟܠ ܐܢܫ πᾶς 4,15; πάντες 5,3
ܟܠ ܚܕ m. folg. ܡܢ ἕκαστος 5,13
ἑκάτερος 24,4
ܟܠ ܡܕܡ τὰ πάντα 2,11. 3,11.15; πάντα 4,16
ܒܟܠ ܡܕܡ παντάπασι 45,1
ܟܠ ܟܠܗ παντάπασι 47,9
ܡܢ ܟܠ διόλου 48,1
ܟܘܟܠܬ 21,15
(s. auch ܕܘܡ, ܪܚܡ, ܦܪܘܣ)

ܟܠܐ Etpe. κωλύομαι 3,17

ܟܡܐ ὅσος 45,10 * 18,11e

ܟܢܝ προσαγορεύω 6,6
Etpa. προσαγορεύομαι 18,5
ܟܘܢܝܐ προσηγορία 6,7.9. * 16,23

ܟܢܫ Pa. περιάγω 47,7. * 41,10
Etpe. συνάγομαι 42,9
συνέρχομαι 48,5

ܟܝܢܐ 51, 18
ܟܝܢܐܝܬ 18, 20. 51, 21
ܟܝܢܝܘܬܐ σύγκρασις 18, 1
ܟܢܘܫܝܐ σύνοδος 37, 14

ܟܢܫܐ 53, 5. 11

ܒ ܟܦܪ ἀρνέομαι 3, 6 16. 17, 1
Etpe. 16, 26
ܟܦܘܪܐ ἄπιστος 43, 15

ܕܟܪܝܬܐ λυπηρός 38, 9

ܟܪܝܗ νοσῶν 44, 5
ܟܘܪܗܢܐ νόσος 44, 5

ܐܟܪܙ κηρύσσω 45, 17 * 18, 20. 30, 8
πρεσβεύω 37, 1
Etpe. κηρύσσομαι 1, 12. 8, 9. 17, 7
ἀναβοάομαι 39, 14

ܟܪܣܐ κοιλία 38, 3. 6

ܟܪܣܛܝܢܐ Χριστιανός 27 (𝔖), 16. 19
ܟܪܣܛܝܢܘܬܐ Χριστιανισμός 27 (𝔖), 17

ܟܫܠ Etpe. σκανδαλίζομαι 41, 4

ܟܬܫ Etpe. 28, 7. 28 (𝔄), 19

ܟܬܒ γράφω 7, 4. 13. 12, 17
περιγράφω 1, 9
ܟܬܝܒ als verb. fin. γέγραπται 7, 1. 3. 8, 1
ܟܬܒܐ γραφή 2, 16. 8, 9. 11, 11
γράμμα 45, 5

ܟܬܪ μένω 37, 10. 38, 4
διαμένω 33, 17. 34, 2

ܟܬܫ Etpa. ἀγωνίζομαι (act.) 25 (𝔖), 11
m. ܡ̈ܠܐ λογομαχέω 46, 2
ܬܟܬܘܫܐ ܕܡ̈ܠܐ λογομαχία 39, 2

ܠ εἰς 1, 8. 3, 11. 4, 14
ἐν 46, 20
ἐπί m. dat. 5, 2. 10, 4
πρός m. accus. 10, 16
(s. auch ܗܘ)

ܠܐ οὐκ 1, 7. 2, 13. 3, 8
μή 3, 10. 4, 1. 12, 12
ܠܐ ܗܘܐ οὐκ 33, 6. 10. 38, 9
μή 34, 13. 16
ܠܐ — ܘܠܐ od. ܘܠܐ — ܘܠܐ οὔτε — οὔτε 3, 4. 4, 13. 20, 8/9; dreimal 3, 2/3. 25 (𝔖) 14/15
οὐδέ — οὐδέ 17, 8
μήτε — μήτε 47, 12; 38, 5/7
ܕܠܐ m. folg. subst. ἄνευ 48, 14
(s. auch ܘ, ܒܪ, ܠܒܪ ܡܢ, ܡܛܠ, ܡܕܡ, ܐܠܐ)

ܡܠܐܟܐ ἄγγελος 12, 6. 16, 5. 28 (𝔖), 22
ܡܠܐܟܝܐ ἀγγελικός 21, 7

ܐܬܠܒܒ θαρσέω 46, 12

ܠܒܫ 30 (𝔄), 13
Etpe. 50, 10
ܠܒܘܫܐ 51, 22. 23

ܠܘ οὐκ 1, 9. 12. 2, 12
οὐχί 42, 16. 17. 43, 1
μή 1, 13. 37, 5
(s. ܕܐܠܘܠܐ)

ܠܘܝ Λευΐ 48, 15

ܠܘܬ πρός m. accus. 1, 5. 2, 2. 3
εἰς 49, 10
ἐπί m. accus. 3, 7
παρά m. dat. 4, 4. 6
περί m. accus. 4, 13. 18, 11. 23, 2
ܡܢ ܠܘܬ 52, 3

ܠܐܐ Af. παρενοχλέω 10, 5

ܠܚܡܐ 54, 13
ܐܬܠܚܡ προσεφαρμόζομαι 37, 15

ܠܝܬ ܠܝ οὐκ ἔχω 23, 8. 13
ܠܝܬ ܡܕܡ οὐδέν 26 (𝔖), 19

ܠܟܐ 22, 13

ܠܡ φησίν 22, 4. 45, 6. * 44, 7

ܬܠܡܝܕܐ μαθητής 8, 10

ܠܡܐ 54, 8

ܡܐ ܕ (= id quod) nach ܟܠ
ἅπαν τό . . . 3, 12. 4, 7
ὅτε 19, 1. 20, 5
ὅταν 43, 5

ܡܕܝܢ οὐκοῦν 28 (𝔖), 17 * 17, 13. 23, 19. 26, 3
ὥστε 36, 4
ἄρα 47, 3

ܡܕܡ τις 4, 8
τι 11, 11. 18, 5; m. ܡܢ z. bez. d. gen. plur. 4, 2
ܠܐ ܡܕܡ οὐδέν 9, 4. 5. 27 (𝔖), 17
μηδέν 47, 5. 48, 6
οὐκ ὄντα 41, 3
(s. auch ܟܠ, ܠܝܬ)

ܡܗܝܡܢܐ 52, 20

ܡܘܗܒܐ 50, 7. 10

ܡܝܬ ἀποθνήσκω 33, 18. 46, 14. 16
ܡܘܬܐ θάνατος 2, 4. 5, 1. 11, 3
ܡܝܬܐ νεκρός 5, 3. 10, 4. 34, 8.
(s. auch ܡܝܬ)
ܡܝܘܬܐ θνητός 1, 8. 40, 3. 48, 19
ܠܐ ܡܝܘܬܐ ἀθάνατος 34, 2. 48, 19
ܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ ἀθανασία 2, 5

ܡܡܙܓܐ συγκεκραμένος 4, 16
ܡܙܝܓܘܬܐ 30 (𝔄), 9

ܡܙܠܐ 53, 7

ܡܛܠ u. ܡܛܠܬ διά m. accus. 10, 1. 33, 3. 37, 6
ἕνεκα 38, 1
περί m. gen. 1, 3. 17. 2, 17

πρός m. accus. 15 (12157), 3. 15 (14610), 3
ܡܛܠ ܗܢܐ διὰ τοῦτο 2, 14. 14, 19
m. ܗܪܟܐ 23, 1
διό 10, 14; m. ܗܪܟܐ 33, 12/13
δι' ὅπερ 12, 9
τούτου χάριν 10, 7
ܡܛܠ ܕ ἐπεί 18, 4. 35, 14
ἐπειδή 4, 7. 6, 20. 10, 5
ὅτι 9, 4. 7. 20, 1
ἵνα 10, 16
participialconstr. 47, 12. 13

ܡܝܐ ὕδωρ 49, 8

ܡܡܝܢܘܬܐ 49, 18

ܡܟܝܠ τι 27 (𝔖), 20
ܡܟܝܠ ܠܐ οὐκέτι 3, 18. 19
μηκέτι 44, 1

ܡܠܬܐ λόγος 1, 15. 2, 14. 3, 2
ὁ Λόγος 2, 1. 3, 1. 6
ῥῆμα 23, 11. 35, 10. 36, 11; plur. ῥητά 14, 19
ܡܠܬܐ ܕܠܐ ἄλογος 55, 3
ܡܠܝܐ λογικός 45, 1 * 22, 2
ܡܡܠܠܐ διαλαλιά 14, 18
ܡܲܠܸܠ λαλέω 5, 6
διαλαλέω 13, 12
Etpa. λαλέομαι 2, 14. 12, 6. 39, 12
ܡܲܠܸܠ ܐܠܗܐܝܬ ܥܠ θεολογέω τι 38, 4
ܡܲܠܸܠ ܐܢܫܝܐܝܬ ܥܠ ἀνθρωπολογέω τι 38, 5
ܡܬܡܠܠ ܕܠܐ ἄρρητος 34, 7
(s. auch ܟܠܦ)

ܡܠܐ πληρόω 11, 16
Etpe. πληρόομαι 3, 4. 5
Pa. πληρόω 4, 14. 16. 5, 1
Šaf. πληρόω 18, 3. 49, 11
τελειόω 48, 5
συντελέω 18, 2
ἐπιτελέω 49, 5
Eštaf. τελέομαι 27 (𝔖), 20. 36, 15
ܡܘܠܝܐ συμπλήρωσις 39, 17
ܫܘܡܠܝܐ πλήρωσις 2, 4. 5, 7
τελειότης 10, 12 * 17, 10[e]. 10[k]
τελείωσις 47, 1
ܡܫܡܠܝܐ τέλειος 2, 13. 10, 12. 12, 3. 5
ܡܫܡܠܝܐ ܠܐ ἀτελής 6, 13. 18, 3. 46, 21
ܡܫܡܠܝܐܝܬ 21, 20
ܡܫܡܠܝܢܐ συμπληρωτικός 46, 20. 47, 8. 17
ܡܫܡܠܝܢܘܬܐ 18, 13

ܡܠܘܢ μᾶλλον 46, 13

ܡܠܟ 50, 23
Af. 50, 7
ܡܠܟܐ βασιλεύς 41, 14. * 42, 9
βασιλεύων 40, 6
ܡܠܟܘܬܐ βασιλεία 42, 8 * 24, 22
τὸ βασιλικόν 23, 9
ܡ̈ܠܟܐ 53, 5

ܡܶܢ μέν 2, 1. 5. 4, 19

ܡܢ ἐκ 1, 2. 6. 9
ἀπό m. gen. 2, 15 5, 2. 14, 19
ὑπό m. gen. 1, 12. 21, 1. 22, 2
ἄνευ 37, 9
κατά m. accus. 25 (𝔖), 25
παρά m. dat. 16, 12
zur bez. d. compar. 24, 17. 53, 3
zur bez. d. gen. part. 11, 12
ܡܢܗ ܘܠܗ καθ' ἑαυτόν 25 (𝔖), 16. 37, 8/9. 10
ἰδίως 16, 9. 19, 4
ἰδιαζόντως 23, 1
(s. auch ܒܠܥܕ, ܗܘ, ܗܪܟܐ, ܚܕܐ, ܠܘܬ, ܟܠ, ܚܙܪ)

ܡܢܐ τί 8, 10. 24, 4. 49, 6; 46, 2
ܡܢܘ τί 21, 1

ܡܢܐ m. ܥܡ συναριθμέω 3, 17. 4, 1. 44, 19
Etpe. ἀριθμέομαι 1, 8. 17, 3
m. ܥܡ συναριθμέομαι 4, 2
ܡܢܬܐ μέρος 6, 13. 18, 1. 3
ܡܢܬܢܐܝܬ μερικῶς 37, 17. 18. 20
ܡܢܬܢܘܬܐ κατὰ μέρος 1, 1; 2, 19[b]
ܡܢܬܢܝܐ μερικός 18, 2
ܡܢܝܢܐ ἐξαρίθμησις 29 (𝔖), 19
m. ܕܥܡ συναρίθμησις 1, 8. 4, 9
ܡܢܝܢܐ ܕܠܐ ἀναρίθμητος 15, 2
ܡܬܡܢܝܢܐ ܕܠܐ ἀναρίθμητος 14, 19[c]
ܡܬܡܢܝܢܐ m. ܥܡ ἐναρίθμιος m. dat. 27 (𝔖), 21

ܡܨܐ Etpe. 50, 10
ܡܨܳܐ 24, 7. 50, 5
ܡܨܝܐ δυνατός 38, 15
ܡܨܝܐ ܠܐ ἀδύνατος 28 (𝔖), 11. 48, 13/14
οὐχ οἷόν τε ἦν 36, 5
ܡܬܡܨܝܢܐ δυνατός 24, 2
ܡܬܡܨܝܢܐ ܠܐ ἀδύνατος 8, 17

ܡܨܥܬܐ τὸ μέσον 46, 20
ܡܨܥܝܐ 52, 10. 17

ܡܪܐ u. ܡܪܝܐ κύριος 1, 12. 4, 18. 6, 1
κυριεύων 6, 10
δεσπότης 3, 11. 4, 1. 10, 2
ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܪܐ ὁ κυριεύων 6, 11
ܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܪܐ τό κυριεύειν 6, 10
ܡܪܘܬܐ κυριότης 5, 19. 6, 2. 3
ܡܪܢܝܐ κυριευτικός 17, 6
κυριακός 43, 16
δεσποτικός 25 (𝔖), 12

ܡܪܩ 52, 26

ܡܪܘܕܘܬܐ ἀποστασία 45, 13
τυραννίς 48, 18
ܡܬܡܪܕܢܐ τυραννούμενος 48, 19
ܡܬܡܪܕܢܐ ܠܐ ἀτυράννητος 48, 20

ܐܡܪܚ τολμάω 23, 11. 55, 4

ܡܪܝܡ Μαρία 2,1. 9,18. 12,8

ܡܪܩܠܠܘܣ Μάρκελλος 45,5

ܡܫܘܚܬܐ 53,3.6.7
ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ ἄμετρος 4,7
ܡܬܡܫܚܢܐ μετρούμενος 1,9
ܠܐ ܡܬܡܫܚܢܐ ἀμέτρητος 44,13

ܡܫܝܚܐ Χριστός 2,18. 3,11. 10,6
ܡܫܝܚܘܬܐ χρίσις 20,9

ܡܫܟܐ δέρμα 36,3

ܡܬܠܐ 54,6
ܡܬܠ μυθολογέω 45,11

ܡܬܘܡ ܠܐ(ܘ) οὐδέποτε 23,13
μηδαμῶς 14,17
ܡܬܘܡܐܝܬ ἀϊδίως 9,8. 11,8. 33,3
ܡܬܘܡܝܐ ἀΐδιος 11,1. 54,26
ܡܢ ܡܬܘܡܝܐ ἐξ ἀϊδίου (so die hss.) 34,6
ܡܬܘܡܝܘܬܐ αἰών 1,9
ἀϊδιότης 4,11
(s. auch ܥܒܪ, ܕܝܡ)

ܢܒܝܐ προφήτης 1,11. 7,2. 21,4
ܢܒܝܝܐ προφητικός 21,4

ܢܓܕ ἕλκω 45,6

ܢܗܪ Etpa. φωτίζομαι 21,8 * 21,17
Af. φωτίζω 21,8.9. 40,17. 42,7
ܢܘܗܪܐ φῶς 49,6
ܢܗܝܪܐ 21,16
ܢܗܝܪܐܝܬ σαφῶς 14,18
ܝܬܝܪ ܢܗܝܪܐܝܬ ἔτι σαφέστερον 12,17

ܢܗܪܐ ποταμός 49,9

ܢܚܬ καταβαίνω 17,7. 36,5.7
ܡܚܬܐ κάθοδος 16,6
ܡܚܬܬܐ κατάβασις 36,9
κάθοδος 42,2

ܢܛܪ φυλάσσω 21,2. 24,5 * 11,19
διαφυλάσσω 4,16
Etpe. φυλάσσομαι 38,18

ܢܝܩܝܐ Νικαία 33,2

ܢܘܟܪܝܐ ἀλλότριος 1,2.12. 11,12; mit ܕ constr. 11,11; mit ܠ 27 (𝔖),14. 40,8
ξένος 1,10
ܢܟܪ ἀπαλλοτριόω 6,3
Etpa. ἀλλοτριόομαι 12,13
ܡܬܢܟܪ als verb. fin. ἀπαλλοτριόομαι 26 (𝔖),16
ἀλλοτριόομαι 29 (𝔖),16

ܢܡܘܣܐ νόμος 1,11. 5,1. 10,18
(ܠܒܪ ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܢܡܘܣܐܝܬ) παρανόμως 44,18.19/20
ܢܡܘܣܝܐ νόμιμος 1,11

ܢܣܐ πειράομαι 47,7

ܢܣܒ λαμβάνω 4,7. 10,16. 11,2.
ἀναλαμβάνω 9,17. 40,2.10
μεταλαμβάνω 12,8
προσλαμβάνω 9,15. 10,2
προσλαμβάνομαι med. 2,1.
Etpe. ἀναλαμβάνομαι 2,5. 40,3. 47,10
προσλαμβάνομαι 40,7
ܡܢܣܒܢܘܬܐ μετάληψις 40,4

ܢܦܚ 55,30
ܡܦܘܚܘܬܐ ἐμφύσησις 40,5

ܢܦܠ πίπτω 48,1
m. ܡܢ ἐκπίπτω 39,3. 46,6
καταπίπτω 3,6. 44,1. 45,10.
μεταπίπτω 23,6
mit ܒ περιπίπτω 24,4. 35,3
m. ܩܕܡ προσκυνέω 28 (𝔖),20/21
ἐκφέρομαι 35,10

ܢܦܩ ἐκβαίνω 36,11
ἐξέρχομαι 45,17
προέρχομαι 2,13
πρόειμι 44,8
Af. ἐκβάλλω 10,8. 11,10
ܡܦܩܬܐ προφορά 1,16
πρόοδος 44,10

ܢܦܫܐ ψυχή 18,4.5. 22,3
ܢܦܫܗ ἑαυτόν 18,10 * 24,21
ܢܦܫܢܝܐ ψυχικός 10,9
ܐܬܢܦܫ ψυχόομαι 22,8 * 16,3

ܕܢܩܫܝܢ ܥܡ ܐܠܗܐ θεομάχοι 44,4

ܢܩܦ ἀκολουθέω 45,16
ἕπομαι 8,16
Etpa. ἀκολουθέω 49,11
συνάπτομαι 10,7. * 16,24. 22,16
Af. συνάπτω 44,18.19 * 16,25. 20,23
ܡܢ ܢܩܝܦܘܬ ܟܬܒܐ ἀκολούθως 45,18
ܢܩܦ συνῆπται 16,11
ܢܩܝܦܘܬܐ ἀκολουθία 44,15
συνάφεια 17,9. 22,3

ܢܫܡ Etpe. ἐμπνέομαι 12,9
ܢܫܡܬܐ πνοή 12,9

ܣܒܠ ὑφίστημι 2,2

ܣܒܠܠܝܘܣ Σαβέλλιος 5,5

ܣܒܪ Pa. m. ܒ constr. νομίζω 44,3
ἡγέομαι 1,15
Af. ἀπολαμβάνω 3,8
ὑπολαμβάνω 14,9
ܠܐ ܣܒܪ ἀπελπίζω 45,14
ܕܡܣܬܒܪܐ ܚܟܝܡܝܢ δοκησίσοφοι 45,10
ܣܒܪܐ ἐλπίς 27,16. 40,8
ܣܒܪܬܐ 52,22

ܣܒܪ εὐαγγελίζομαι (activ) 28 (S), 16
Etpa. εὐαγγελίζομαι (pass.) 48, 21. 49, 1 * 53, 6
ܡܣܒܪܢܐ 52, 3. 14. 53, 19
ܕܡܣܒܪܢܐ εὐαγγελικός 37, 1

ܣܝܒܪ ὑπομένω 11, 3

ܣܓܝܐ πολύς 4, 7. 17, 3. 36, 1
ܣܓܝ adverb. 24, 17
ܕܣܓܝܐܬ ܐܕܫܐ πολυειδής 36, 2

ܣܓܕ σέβω 4, 4
προσκυνέω 9, 18. 10, 2. 13
Etpe. προσκυνέομαι 4, 6. 15, 1. 23, 10
ܣܓܕܬܐ προσκύνησις 4, 6. 9, 16.17
ܣܓܘܕܐ προσκυνῶν 42, 17
ܣܓܝܕܐ σεβάσμιος 3, 18. 12, 12
προσκυνητός 12, 10. 26 (S), 20. 41, 5
προσκυνούμενος 33, 8. 41, 4
ܕܡܣܬܓܕ προσκυνητός 33, 6
ܠܐ ܕܡܣܬܓܕ ἀπροσκύνητος 33, 6
ܡܣܬܓܕܢܐ προσκυνητός 34, 16. 42, 16. 17
προσκυνούμενος 4, 5. 33, 8
ܠܐ ܡܣܬܓܕܢܐ ἀπροσκύνητος 34, 15. 45, 4

ܣܕܩ ἀποτέμνω 37, 6
διατέμνω 37, 8
διαιρέω 38, 1
Etpe. διατέμνομαι 37, 9
διαιρέομαι 38, 18
ܣܕܩܐ διατομή 37, 7

ܣܗܕ μαρτυρέω 39, 10
Etpe. μαρτυρέομαι 5, 10. 15, 2. 43, 15
Af. μαρτυρέω 5, 15
m. ܥܡ ܐܣܗܕ συμμαρτυρέω 15, 2/3
ܣܗܕܘܬܐ 30, 6. 7. 52, 13

ܣܘܢܗܕܘܣ σύνοδος 25 (S), 14. 33, 2; plur. 39, 14

ܣܘܦܐ τὸ τελευταῖον 45, 1
ܣܟ ὅλως 16, 4. 21, 12. 22, 8
ܣܝܟ περιέχω 34, 6
ܡܣܬܝܟ περιγραφόμενος 44, 12
ܠܐ ܡܣܬܝܟ ἀπερίγραφος 44, 12
ܠܐ ܡܬܣܝܟ ἀπερίληπτος 34, 6
ܣܚܐ Af. λούω 49, 9
ܣܛܐ Af. ἐκκλίνω 38, 1

ܣܛܪ ܡܢ χωρίς 2, 18. 16, 4
παρά m. accus. 18, 5

ܣܡ τίθημι 10, 15. 21, 3
ὑποτίθεμαι 4, 9
ܣܝܡ als verb. fin. προφέρεται 29 (S), 11 * 30 (S), 19
προκείμενος 46, 6
ܣܝܡܐ ἔκθεσις 33, 1. 42, 9
ܣܝܡܘܬ ܒܢܝܐ υἱοθεσία 12, 6
ܐܝܠܝܢ ܕܩܒܠܘ ܣܝܡܘܬ ܒܢܝܐ οἱ υἱοθετούμενοι 12, 8
ܣܝܡܬܐ ܕܪܝܫܐ 24, 15/16. 17

ܣܟܝ προσδοκάω 5, 2. 45, 14
ܐܣܬܟܠ νοέω 2, 16. 3, 15. 48, 7
ἐννοέω 45, 2
συνίημι 43, 16
ܣܘܟܠܐ 25, 3. 25 (A), 16

ܣܟܠܐ μωρός 45, 13
ܣܟܠܘܬܐ (τὸ) μωρόν 38, 20

ܡܣܟܠܢܐ 24, 23

ܠܐ ܡܣܬܟܠ (part. pass.) ἀθέμιτος 27 (S), 13

ܣܠܩ ἀνῆλθον 11, 17. 34, 3
Etpa. ἀναλαμβάνομαι 11, 4
Af. ἀνάγω 4, 18 * 24, 19. 32 (S), 11
ܣܘܠܩܐ ἀνάβασις 10, 4

ܣܢܝܩ ܠܘܬ προσδεόμενος 47, 1. 5. 48, 5.
χρείαν ἔχων 48, 6
ܣܢܝܩ ܗܘܐ δέομαι 48, 10
προσδέομαι 48, 8
χρήζω 48, 9
ܠܐ ܣܢܝܩܐ ἀπροσδεής 48, 5
ܣܢܝܩܘܬܐ 51, 32

ܣܥܪ ἐπιχειρέω 10, 5

ܣܥܪ ἐργάζομαι 22, 10
ܣܘܥܪܢܐ ἐνέργεια 18, 2 * 29 (A), 11
ܣܘܥܪܢܐ πρᾶξις 4, 19
πρᾶγμα 5, 7. 6, 4. 17, 8

ܣܥܪܐ θρίξ 36, 3

ܣܥܪܬܐ 52, 13

ܣܦܩ ἱκανός 3, 12

ܣܪܚ Pa. 52, 20

ܣܪܦܐ Σεραφείμ 39, 8

ܣܪܩ Pa. κενόω 18, 9 * part. pass. 18, 21
ܣܪܝܩܐܝܬ μάτην 35, 9. 38, 17. 39, 2
ܣܪܝܩܘܬܐ (τὸ) μάταιον 38, 20
ܠܐ ܡܣܬܪܩܢܘܬܐ ἀκένωτος 18, 10

ܥܒܕ ποιέω 3, 11. 23, 6. 40, 14
ποιέομαι (med.) 10, 7
m. ܕ constr. προσιδιοποιέω 2, 8
ἐργάζομαι 3, 10
Etpe. ποιέομαι 1, 7. 6, 11
Af. ἐνεργέω 11, 10. 40, 1
Šaf. ὑποτάσσω 45, 7
Eštaf. ὑποτάσσομαι 45, 4. 6. 7
δουλεύω 35, 5
ܥܒܕ ܐܠܗܐ θεοποιέω 43, 12/13
ܐܬܥܒܕ ܐܠܗܐ θεοποιέομαι 1, 4
ܐܬܥܒܕ ܒܪܐ υἱοποιέομαι 34, 11/12
ܥܒܕ ܫܘܬܦܐ ܠ κοινοποιέω 1, 5
ܥܒܕ ܬܕܡܪܬܐ θαυματουργός 1, 1. * 2, 19[b]. 15, 3/4

ܥܒܕܐ δοῦλος 1, 6. 3, 12. 10, 3. δοῦλον 9, 13
ܥܒܕܘܬܐ δουλεία 3, 11. 17, 6. 23, 9
ܥܒܕܐ ἔργον 3, 9. 4, 14. 43, 16 ποίημα 3, 14. 4, 3. 9, 3. 4
ܥܒܕܐ ܕܥܠܡܐ κοσμοποιία 7, 3
ܥܒܘܕܐ δημιουργός 10, 20
ܥܒܘܕܘܬܐ δημιουργία 5, 7
ܥܒܝܕܐ πλαστός 43, 1. 2 κτιστός 8, 10
ܠܐ ܥܒܝܕܐ ἄκτιστος 17, 9
ܥܒܝܕܘܬܐ ποίησις 11, 8. 44, 9
ܡܥܒܕ ܚܝܐ ζωοποιός 3, 3. 12, 8
ܡܥܒܕ ܚܝܘܬܐ ζωοποιός 22, 8
ܡܥܒܕ ܫܝܢܐ εἰρηνοποίησις 49, 2
ܡܥܒܕܢܐ ἐνεργός 11, 1
ܡܥܒܕܢܘܬܐ ἐνέργεια 10, 9. 29 (𝔖), 12. 44, 16
ܡܫܥܒܕܬܐ δούλη 37, 19

ܥܒܪ παρέρχομαι 2, 14. 46, 20 διαβαίνω 49, 10
ܥܒܪܐ 50, 8
ܡܥܒܪܬܐ πάροδος 44, 10

ܥܒܪܝܐ Ἑβραῖοι 14, 9

ܥܕܠ καταγιγνώσκω 43, 14

ܥܕܡܐ ܠ εἰς 41, 6 * 56, 23

ܥܝܕܐ ܕ σύνηθες m. dat. 38, 4
ܥܐܕܐ ἑορτή 49, 5

ܥܕܬܐ ἐκκλησία 11, 4. 21, 5. 34, 16
ܥܕܬܢܝܐ ἐκκλησιαστικός 1, 17. 2, 9. 15, 3

ܥܘܠܐ βρέφος 22, 9

ܥܘܠܐ 27, 8

ܥܘܛܦܐ περιβολή 18, 9

ܥܝܢܐ 52, 7
ܡܥܝܢܐ πηγή 3, 16

ܥܠ εἰσάγομαι 35, 4 Af. εἰσάγω 1, 10. 5, 5 ἐπεισάγω 39, 7; m. ܥܠ = dat. 44, 20
ܥܠܬܐ πρόφασις 25 (𝔖), 11. 13. 37, 8
ܥܠܠܐ ἐπιγενόμενος 48, 11

ܥܠ ἐπί m. accus. 2, 6. 4, 15 ἐπί m. dat. 4, 3. ἐπί m. gen. 4, 15. 19. 5, 18. 19 κατά m. gen. 5, 4. 21, 3. 24, 3 κατά m. accus. 23, 9
ܥܠ ܗܢܐ διό 39, 13 * 15 (§ 31 anm.), 3
ܥܠ ܕ ἵνα 15 (14610), 10
ܡܢ ܠܥܠ ὑπέρ m. accus. 22, 12. 23, 12. 13. (s. auch ܝܬܝܪ)
ܡܢ ܠܥܠ ἄνωθεν 1, 11. 7, 2. 34, 13
ܡܥܠܝܐ ἀνώτερος 6, 11 * 18, 17. 52, 18 ὁ ὑπέρ . . . 23, 11
ܐܬܥܠܝ ἀναβαίνω 23, 1 ὑψόομαι 34, 4

ܥܠܡܐ αἰών 4, 7. 33, 3. 41, 6 κόσμος 4, 14. 11, 15. 12, 4. (s. auch ܦܘܢܩܐ)
ܕܥܠܡܝܢ διηνεκής 2, 5 αἰώνιος 4, 6. 10, 5. 11, 5
ܡܢ ܥܠܡ αἰώνιος 38, 3
ܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ αἰώνιος 35, 6

ܥܡ μετά m. gen. 18, 2. 42, 15. 16 σύν 42, 8

ܥܡܕ Etpe. βαπτίζομαι 13, 12. 36, 13. 14 Af. βαπτίζω 49, 9
ܡܥܡܘܕܝܬܐ βάπτισμα 3, 17. 4, 3. 36, 15 λουτρόν 27 (𝔖), 18

ܥܡܪ κατοικέω 40, 11
ܥܘܡܪܢܐ ἐνοίκησις 44, 16

ܥܢܢܐ νεφέλη 13, 12

ܥܢܐ 53, 14

ܡܥܢܝܢܘܬܐ s. ܐܬܥܢܝ

ܥܦܪܢܐ χοϊκός 40, 14 * 50, 31
ܥܦܪܢܝܐ χοϊκός 40, 12

ܥܩܒ ζητέω 46, 2. 4 ἀναζητέω 46, 6 Etpa. περιεργάζομαι 46, 5
ܡܥܩܒܢܐ ζητητής 46, 19

ܠܐ ܡܬܥܩܒܢܐ ἀχώρητος 44, 11/12

ܥܘܩܪܐ συμπλοκή 17, 7

ܥܪܩ ܡܢ ἀποφεύγω 5, 5
ܥܪܘܩܐ 52, 21

ܥܫܩ συκοφαντέω 47, 7
ܥܫܘܩܐ συκοφάντης 36, 15

ܥܬܝܕ μέλλων 11, 4. 42, 8. 45, 14

ܥܬܕ κατασκευάζω 44, 16
ܥܬܕܐ κατασκευή 22, 3

ܥܬܝܩܐ παλαιός 48, 13

ܥܬܝܪܐ 24, 23

ܦܐܝܐ 24, 14
ܦܐܝܐܝܬ ܠܐ ἀπρεπῶς 44, 18

ܦܐܪܐ 32, 2

ܦܓܪܐ σῶμα 2, 8. 10, 2. 16, 2 σάρξ 11, 5. 54, 28. 55, 1
ܦܓܪܢܝܐ ܠܐ τὸ ἀσώματον 29 (𝔖), 24. 38, 9
ܦܓܪܢܐܝܬ σωματικῶς 41, 5 * 24, 6
ܦܓܪܢܐܝܬ ܠܐ ἀσωμάτως 41, 5
ܦܓܪܢܝܐ τὰ σωματικά 44, 2
ܦܓܪܢܘܬܐ 25 (𝔄), 11. 26, 4. 26 (𝔄), 17. 29, 4; mit ܠܐ 29, 8. 29 (𝔄), 23

ܦܘܡ 52, 27

ܦܘܚܐ Af. 53, 32

ܦܘܠܘܣ Παῦλος von Samosata 35, 4. 45, 5

ܦܘܠܝܢܝܩܝܬܐ παυλιανικός 36, 8 (s. auch ܦܘܠ)

ܦܘܠܘܣ Παῦλος der Apostel 5, 12. 18. 7, 4

ܦܘܡܐ 30, 2

ܦܘܩ 52, 4. 54, 6

ܦܝܣ Pa. 53, 17

ܦܝܣܐ 20, 20. 23, 18. 19

ܦܛܪܘܣ Πέτρος 34, 3

ܦܛܪܝܪܐ 51, 4

ܦܟܠܣ 55, 8. 56, 1

ܡܦܝܣ als verb. fin. πέπεισμαι 41, 14

ܐܬܦܝܣ πείθομαι 34, 17. 45, 16. 47, 14

ܦܠܓ Pa. μερίζω 36, 1. 37, 13. 38, 5
χωρίζω 55, 5
Etpe. μερίζομαι 36, 5. 37, 10. 38, 14
διακρίνομαι 47, 16
διαιρέομαι 47, 19

ܦܠܝܓ als verb. fin. μεμέρισται 29 (𝔖), 17
διαφωνῶν 38, 19

ܡܦܠܓ als verb. fin. διήρηται 21, 10
διηρημένος 4, 5

ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ ἀδιαίρετος 43, 9

ܦܠܓܘܬܐ διαίρεσις 43, 8 * 32, 20[k]. 33, 20[s]

ܠܐ ܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ἀμέριστος 21, 2. 26 (𝔖), 10. 38, 5

ܦܠܚ λατρεύω 43, 13. 45, 9

ܦܠܛ ܡܢ ἀποπηδάω m. gen. 43, 11

ܦܢܐ ܦܬܓܡܐ ἀποκρίνομαι 6, 17

ܦܘܢܛܝܘܣ ܦܝܠܛܘܣ Πόντιος Πιλᾶτος 45, 19

ܦܢܛܣܝܣ φαντασίαι 8, 17

ܦܣܩ διακόπτω 6, 3
Etpe. διακόπτομαι 5, 16
διατέμνομαι 6, 8. 17, 8

ܦܨܚ 50, 4. 5

ܦܩܕ 50, 22
Etpe. κελεύομαι 3, 10. 12

ܦܘܩܕܢܐ 11, 19. 50, 8. 23

ܦܩܚܐ συμφέρει 46, 2

ܦܪ Af. 31 (𝔖), 31

ܦܪܕܐ 24, 21

ܦܪܘܣ ܡܢ ܟܠ πάντως 16, 10

ܦܪܘܣܕܘܩܝܘܣ Προσδόκιος 39, 4. 5

ܦܪܥ 53, 13
Etpe. ἀνταποδίδοται (αὐτῷ) 5, 3

ܦܪܨܘܦܐ πρόσωπον 1, 13. 5, 8. 15

ܦܪܩ 24, 17. 31, 3. 49, 20
Etpe. 52, 9

ܦܪܩܐ 50, 30

ܦܪܘܩܐ σωτήρ 21, 12. 41, 2. 55, 2
(τὸ) σωτήριον 26 (𝔖), 20
λυτρωτής 27 (𝔖), 27. 48, 15. 49, 6

ܦܪܘܩܐ σώζων 2, 9 * 25 (𝔄), 13

ܦܪܘܩܐ ܕܥܠܡܐ κοσμοσωτήριος 1, 17

ܦܘܪܩܢܐ σωτηρία 4, 11. 14. 10, 1
σωτήρ 48, 10

ܦܪܫ Pa. χωρίζω 4, 9. 11, 11. 14, 17
διαιρέω 25 (𝔖), 21. 37, 1. 55, 5
μερίζω 38, 7
Etpe. χωρίζομαι 6, 9. 12, 13. 37, 12
διαστέλλομαι 21, 11
ἀφορίζομαι 28 (𝔖), 10
διορίζομαι 28 (𝔖), 11. 12

ܦܘܪܫܢܐ διαίρεσις 29 (𝔖), 10. 35, 4. 14

ܦܪܝܫܐ ܕܠܐ ἀδιαίρετος 38, 3

ܦܘܪܫܐ διαίρεσις 36, 6

ܡܢ ܦܪܝܫܘܬ χωρίς 20, 5 * 16, 22

ܡܦܪܫܢܘܬܐ 28 (𝔄), 25. 29, 1

ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐ ἀχώριστος 14, 8. 16, 9. 26 (𝔖), 10

ܦܫܝܛܐ ἁπλοῦς 47, 19

ܦܫܝܛܘܬܐ ἁπλότης 39, 3

ܦܫܝܩܐ τὸ ἄπορον 6, 18

ܦܫܩ ἑρμηνεύω 22, 5
ܦܫܩ ܡܦܫܩ παρεξηγέομαι 45, 5

ܦܫܩܐ 53, 10. 13. 54, 5

ܦܬܪ 53, 13

ܦܬܪܐ 53, 12

ܦܬܓܡܐ 52, 21 (s. ܦܢܐ)

ܦܬܟܢ 24, 22

ܨܒܐ βούλομαι 44, 7
θέλω 45, 2. 12

ܨܒܘܬܐ 49, 14

ܨܒܝܢܐ βούλησις 11, 8
βουλή 39, 15
θέλημα 22, 7

ܨܝܕ περί m. accus. 2, 4. 4, 17 * 18, 16
πρός m. accus. 16, 2

ܡܢ ܨܝܕ 31, 10

ܨܠܒ σταυρόω 29 (𝔖), 9 * 32, 6
Etpe. σταυρόομαι 45, 19. 46, 14 16

ܨܠܝܒܐ 52, 6. 56, 14

ܨܠܝܒܐ 52, 13

ܨܡܚܐ ἐπίλαμψις 49, 5

ܐܨܛܢܥ μηχανάομαι 45, 13

ܩܒܠ Pa. παραλαμβάνω 1, 11
ἀναδέχομαι 4, 19. 20, 4. 42, 6

παραδέχομαι 44,6
ἐπιδέχομαι 36,6
ὑποδέχομαι 22,9. 44,14
ܠܘܩܒܠ κατά m. gen. 25 (𝔖),10 * 30,4
ܕܠܘܩܒܠܐ ἐναντίος 36,11 * 35,16d
ܠܐ ܡܩܒܠܢܐ ἀνεπίδεκτος 47,18
ܣܘܩܒܠܐ ἐναντίωμα 24,4
ܣܘܩܒܠܘܬܐ 24,8

ܩܕܡܝܬ πρῶτον 46,6
ܩܕܡܝܐ πρῶτος 1,7. * 24,17.20
ὁ κατ᾽ ἀρχήν 2,19d
ܩܕܡܝܘܬܐ 51,27
ܩܕܡ πρό 12,1. 42,12
ܡܢ ܩܕܡ πρό 4,7. 19,3. 20,8 (s. ܐܝܟ, ܐܡܪ)

ܩܕܫ ἁγιάζω 3,15.16.17
Etpa. ἁγιάζομαι 1,5. 3,14.15
ܩܕܝܫܐ ἅγιος 1,4. 2,4. 3,4
θεῖος 2,16
μακάριος 16,1
ܩܕܝܫܘܬܐ ἁγιωσύνη 3,2.16
ἁγιότης 8,12. 9,7
ܩܘܕܫܐ ἁγιασμός 11,16. 22,2.3
ܡܩܕܫܢܐ ἁγιαστικός 3,3. 9,11. 11,8
ܡܬܩܕܫܢܐ ἁγιαζόμενος 11,15
ܡܬܩܕܫܢܘܬܐ 21,18 (s. auch ܪܘܚܐ)

ܩܘܝ μένω 2,1.13. 3,10

ܩܠܐ φωνή 39,8.12 * 19,7 (s. auch ܩܪܐ)

ܩܘܪܢܬܝܐ Κορίνθιοι 8,1. 12,13

ܩܘܡ συνίσταμαι 23,3
Pa. καθίστημι 47,6
Etpa. ὑφίσταμαι 6,13
συνίσταμαι 18,1. 22,9
Af. m. ܡܢ ܕܪܝܫ ἀποκαθίστημι 11,19
ܡܩܘܝܡ συγκείμενος 46,21
συνιστάς ἑαυτόν 12,4
ὑφεστώς 11,1; als verb. fin. 5,14
ܩܝܡܬܐ ἀνάστασις 5,2.3. 10,3

ܩܛܠ 56,15
Pa. 52,21
ܩܛܠܐ 52,9

ܒܩܛܝܪܐܝܬ s. ܩܛܪ

ܩܛܪܓ κατηγορέω 47,6

ܩܢܘܡܗܘܢ 31,7
ܩܢܘܡܝܗܘܢ 31𝔄,20

ܩܢܐ ἔχω 35,14. 36,3. 38,20
ܕܐܬܩܢܝ ἐπίκτητος 1,3

ܩܢܘܡܐ ὑπόστασις 1,16. 6,7. 25(𝔖),22
ܒܩܢܘܡܐ ἐνυπόστατος 48,8
ܕܠܐ ܩܢܘܡܐ ἀνυπόστατος 5,5. 12,9
ܩܢܘܡܝܐ ἐνυπόστατος 48,9 * 11,1
ܩܢܘܡܝܘܬܐ 54,9

ܩܥܐ βοάω 49,3 * 52,5. 56,12

ܩܦܣ Etpe. συστέλλομαι 44,14

ܩܪܐ καλέω 6,5
ἐπικαλέομαι 2,17.18
ἀναγινώσκω 37,2
Etpe. καλέομαι 3,3. 9,2. 12,6
ܩܪܝܬܐ κλῆσις 16,11
ἐπίκλησις 4,3

ܩܪܒ πρόσειμι 45,9
Pa. προσφέρω 28(𝔖),10
προσάπτω 16,13
Etpa. προσέρχομαι 2,18. 45,12.16
πρόσειμι 28(𝔖),23. 43,12.
ܩܪܝܒܐ παρών 5,12.15
ܩܪܝܒܘܬܐ 53,29

ܩܪܢܐ s. ܐܘܠ
ܩܫܐ δεινός 5,4. 48,11

ܩܫܝܫܘܬܐ ἱερωσύνη 35,2

ܩܫܝܘܬܐ 51,15

ܩܬܘܠܝܩܐ u. ܩܐܬܘܠܝܩܐ καθολικός 34,17. 41,13

ܪܒܐ μέγας 27(𝔖),18. 44,13.14
ܪܒܘܬܐ 32,7. 52,8
ܪܘܪܒܐ μέγας 44,7 * 24,12.20

ܪܒܐ αὐξάνομαι 18,11
Etpa. προκόπτω 2,9
τρέφομαι 49,7
ܬܪܒܝܬܐ προκοπή 2,8

ܐܪܒܥ τέσσαρες 10,13
ܪܒܝܥܝܐ τέταρτος 44,20
ܪܒܝܥܝܘܬܐ τετράς 44,18

ܡܪܒܥܐ μήτρα 16,4. 22,8

ܪܓܫ Etpe. 53,22
ܕܠܐ ܪܓܫ ἀναίσθητος 55,3

ܠܐ ܪܕܝ ἀπαίδευτος 45,13

ܪܘܡ Af. 53,10

ܪܗܛ m. ܕܪܝܫ ܡܢ ἀνατρέχω 5,8
m. ܥܡ συντρέχω 8,6

ܪܗܘܡܐ Ῥώμη 16,1 * 24,11. 42,10
ܪܗܘܡܝܐ Ῥωμαῖοι 7,4.13. 8,1

ܪܘܚܐ πνεῦμα 2,18.19. 3,2
ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ πνεῦμα ἅγιον 1,3.5. 4,9
ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܬܐ dass. 3,16
ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ dass. 39,11. 55,2 * 31,18
ܪܘܚܢܐ πνευματικός 22,10 * 18,18

ܪܡ m. ܡܢ προέχω m. gen. 18,6
Af. ἀφαιρέω 3,16. 33,19. 48,11; med. 44,4
Ettaf. ἀφαιρέομαι 48,10
περιαιρέομαι 18,4.5

ܡܪܘܡܐ 49,15
ܪܘܡܡ ὑψόω 11,18
Etpa. ὑψόομαι 22,11. 23,1.2
ܪܘܡܪܡܐ ὕψωσις 22,12

ܐܪܙ u. ܐܪܐܙ μυστήριον 2,4. 26 (𝔖),9

ܪܚܝܫܐ 56,25
ܪܚܝܡܐ ποθεινότατος 39,5

ܐܪܚܩ διίστημι 2,8
ἀφίστημι 38,15

ܪܫܐ κεφάλαιον 4,11
ἀρχή 6,6.16.20
ܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ἀρχιεπίσκοπος 33,1
ܪܫܝܬܐ 50,1
ܡܢ ܒܪܫܝܬ ἐξ ἀρχῆς 16,3. 40,18
ܪܫܝܐ 42,10
ܪܫܝܐܝܬ ἀρχικῶς 6,14
ܪܫܢܘܬܐ ἀρχή 1,3. 9,10. 10,18 (s. auch ܫܘܪܝ, ܫܪܐ, ܪܝܫ)

ܪܟܒܐ 52,21
ܪܘܟܒܐ σύνθεσις 1,14. 6,12.13
ܡܪܟܒܐ σύνθετος 37,14. 42,13
σύγκρατος 19,4
ܠܐ ܡܪܟܒܐ ἀσύνθετος 47,19
ܐܬܪܟܒ συντίθεμαι 44,11

ܪܡܐ βάλλω 45,3
Af. καταβάλλομαι 48,14
ܡܬܪܡܝܢܘܬܐ 22,19

ܪܢܐ Etpa. νοέω 3,9
διανοέομαι 1,4

ܪܢܝܐ 32,20^e

ܪܢܝܐ 30,8.15 41,9
ܬܪܢܝܬܐ 52,10
ܬܪܥܝܬܐ διάνοια 1,16. 36,11
ἔννοια 8,16. 45,6
γνώμη 47,6
ܐܬܪܥܝ φρονέω 14,8. 25 (𝔖),17. 36,11

ܪܦܐ Af. 52,27

ܪܩܝܐ 56,25

ܪܩܡ 32,20^r

ܪܫܥ Af. ἀσεβέω 10,14. 35,7
ܪܘܫܥܐ ἀσέβεια 3,7. 35,10; 45,14
τὸ ἀσεβές 3,9
μελέτημα 5,3
ܕܪܘܫܥܐ ἀσεβές 27 (𝔖),14. 38,19. 44,15. 47,3 (nur neutr.)
ܪܫܝܥܐ ἀσεβής 4,18. 6,18. 8,10
ܪܫܝܥܐܝܬ ἀσεβῶς 1,14. 4,4

ܐܪܬܝ παραινέω 38,17

ܫܐܠܬܐ 50,21

ܫܐܠ Pa. αἰτέομαι 46,7
ἐρωτάω 6,15
πυνθάνομαι 6,16
λέγω 33,11
Etpa. 53,13
ܫܐܠܐ 53,1.10.11

ܫܒܐ 52,21
ܫܒܝܬܐ αἰχμαλωσία 49,6

ܫܘܒܚܐ δόξα 2,8. 3,18. 4,4.
δοξασμός 19,1
δοξολογία 10,15. — (s. auch ܬܫܒܘܚܬܐ)
ܫܒܝܚܐ ἔνδοξος 10,4. 11,2. * 16,25.26
ܫܒܚ δοξάζω 11,18. 19,1
ἀνυμνέω 39,9
Etpa. δοξάζομαι 12,11. 23,3. 42,1
ὑμνέομαι 39,10
ܫܦܝܪ ܫܡܥ εὐφημέω 36,21
ܡܫܒܚܐ ἔνδοξος 5,2. 16,13. 19,3
δοξαστός 12,10
ܠܐ ܡܫܒܚܐ ἄδοξος 17,1
ܡܫܒܚܘܬܐ 23,16

ܬܫܒܘܚܬܐ δόξα 4,18. 23,3.4
δοξολογία 39,6.8; 15 (§ 31),4
εὐφημία 38,6
ܠܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ἀδοξία 23,2

ܫܘܒܩܢܐ ἄφεσις 11,5. 29 (𝔖),20.

ܫܚܠܦ Etpa. ἀλλοιόομαι 34,14
ταράττομαι 47,16
ܫܘܚܠܦܐ ἀλλοίωσις 2,2
ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ ἀναλλοίωτος 4,12
ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐ 18,22
ܡܫܬܚܠܦܢܐܝܬ 23,20

ܫܛܐ Etpe. 53,11

ܫܕܪ πέμπω 8,15
ἐκπέμπω 2,19
διαπέμπω 11,15
ἀποστέλλω 8,10.13.14
Etpa. ἐκπέμπομαι 11,8. 22,8
ἀποστέλλομαι 8,14
ܡܫܬܕܪܢܐ ἀποστελλόμενος 1,3

ܫܘܐ Etpe. ἐξισόομαι 3,12
Af. 24,12
ܫܘܐ 24,14.15
ܐܝܟ ܕܫܘܐ κατ' ἀξίαν 5,3
ܫܘܐ Emph. ܫܘܝܐ ἴσος 10,2. 20,8. 23,5
συμφωνῶν 38,20
als verb. fin. συμφωνέομαι 38,1
ܫܘܝܐܝܬ 18,11^e. 19,6^a
ܫܘܝܘܬܐ ἰσότης 23,7
ܫܘܝܘܬ ܐܘܣܝܐ ὁμοουσιότης 26 (𝔖),11/12

ܫܘܙܒ σώζω 46,14.17.18
ܡܫܘܙܒܢܐ 27 (𝔄),26. 28,1

ܫܘܫ 31,2

ܫܚܩ κατευτελίζω 25 (𝔖),12

ܠܡ ܫܘ ἀεί 19,3. 23,3. 47,5

ܫܘܬܦܐ κοινωνός 49,6
ܫܘܬܦܘܬܐ κοινωνία 8,11. 20,2.3
μετουσία 9,3. 33,14
ܫܬܦ ἐπικοινωνέω 26 (𝔖), 13.16 * 55,29
Etpa. κοινωνέω 11,10.12. 16,10; m. ܒ 38,8. 40,15
ܡܫܬܘܬܦܢܐ ܠܐ ἀκοινώνητος 1,10

ܫܚܝܡܐ ψιλός 44,1 * 26,5. 26 (𝔄), 20
ἄψυχος 55,3
ܫܚܝܡܐܝܬ ἁπλῶς 41,18

ܫܝܘܠ ᾅδης 46,11

ܫܡܐ s. ܫܡ, ܫܡܝ

ܐܫܟܚ εὑρίσκω 45,2 * 31,10
ἐξευρίσκω 45,12
δύναμαι 2,10.17. 3,15
Etpa. εὑρίσκομαι 26 (𝔖), 23 * 24,20. 28 (𝔄), 25
ܡܫܟܚܢܐ δυνατός 20,12. 23,8
ܡܫܟܚܢܐ ܠܐ ἀδύνατος 2.19

ܫܟܢ Pa. χαρίζομαι (act.) 22,11
Etpa. χαρίζομαι (pass.) 22,12. 23,2.10

ܫܟܝܪܐ ἄτοπος 47,4
ܫܟܝܪܘܬܐ τὸ ἄτοπον 47,7

ܫܠܝܐ ἡσυχία 37,20

ܫܠܚ 53,5
ܫܠܝܚܐ ἀπόστολος 1,12. 21,4.6
ܕܫܠܝ̈ܚܐ ἀποστολικός 37,1
ܫܠܝܚܝܐ ἀποστολικός 1,2. 8,16. 15,3

ܫܘܠܛܢܐ ἐξουσία 43,16 * 31,2. 32,3
ܫܠܛ 31,3. 51,12. 53,24
ܡܫܠܛܢܘܬܐ 53,24

ܫܠܡ συμφωνέω 33,2. 38,19 * 15,3. 24,9. 49,12
Af. παραδίδωμι 11,17
ܒ ܫܠܡܐ ܚܕ̈ܕܐ συμφώνως 45,18
ܫܠܡ ܕܠܐ ἀσύμφωνος 24,4
ܫܠܡܐܝܬ συμφώνως 38,1
ܫܠܡ χαίρειν 39,5. 41,13 * 35,3
ܫܠܡܘܬܐ ὁμοφωνία 36,10
ܒܫܠܡܘܬܐ συμφωνούμενος 39,1
ܫܠܡܘܬܐ τελειότης 15 (§ 31 anm.), 1
ܫܘܠܡܐ πλήρωσις 2,19b
ܡܫܠܡܢܐ τέλειος 9,16. 12,7. 40,1
ܡܫܠܡܢܘܬܐ παράδοσις 39,5 * 30,5

ܫܡܐ ὄνομα 1,5. 4,3. 6,5
ܫܡܗ ὀνομάζω 13,6. 20,5
Etpa. ὀνομάζομαι 8,10. 17,3.6
ܫܘܡܗܐ ἐπωνυμία 16,10
ὀνομασία 20,3. 38,8; 19,6[1 u]
ܫܡܗܘܬܐ ὀνομασία 19,6c

ܫܡܝܐ οὐρανός 5,2. 11,18. 17,7; οὐρανοί 10,4. 11,4
ܫܡܝܢܐ οὐράνιος 16,7. 37,7. 42,14
ἐπουράνιος 10,16. 17,7. 40,6
ܫܡܝܢܘܬܐ τὸ οὐράνιον 23,9. 48,12

ܫܡܝܫܛܝܐ Σαμοσατεύς 35,4. 45,5

ܫܡܥ ἀκούω 2,17. 14,17. 17,4
Etpe. 17,13

ܫܡܫܘܢ 53,11.13.14

ܫܡܫ διακονέω 28 (𝔖), 22
ܬܫܡܫܬܐ λατρεία 1,10. 4,3.4
θρησκεία 1,11

ܫܢܐ m. ܡܢ ἀναχωρέω m. gen. 43,14
Pa. χωρέω 44,15
μετατίθημι 3,12 * 31,10. 32 (𝔖), 12

ܫܢܝܘܬܐ μανία 45,11
ܫܘܚܐ βλάστημα 49,2

ܬܫܢܝܩܐ κόλασις 45,15 * 24,16

ܐܫܬܥܝ 24,12
ܬܫܥܝܬܐ ἱστορία 41,15

ܫܘܦܪܐ κάλλος 2,5
ܫܦܝܪ καλῶς 38,10
εὖ 48,7.
(s. auch ܐܡܪ, ܫܦܝܪ)

ܫܩܠ λαμβάνω 23,8. 48,16
ἀναλαμβάνω 55,6
προσλαμβάνω 48,16
Etpe. ἀναλαμβάνομαι 2,19c
m. ܥܡ συμπεριλαμβάνομαι 19,5.6

ܫܪܪ Pa. δισχυρίζομαι 5,5
βεβαιόω 5,10
Etpa. βεβαιόομαι 1,12. 34,5
διαβεβαιόομαι 5,16
Af. πιστεύω 3,8
ܫܪܪܐ ἀλήθεια 6,4. 9,11.15
ܒܫܪܪܐ κατὰ ἀλήθειαν 1,13
ἀληθῶς 43,12. 48,5
ܫܪܝܪܐ ἀληθινός 3,19. 9,9. 10,11
γνήσιος 40,2
ܫܪܝܪܐܝܬ ἀληθῶς 8,12. 12,5. 26 (𝔖), 14
βεβαίως 8,13
ܫܘܪܪܐ σύστασις 46,7

ܫܪܐ λύω 10,11. 11,17
διαλύω 5,1. 42,6
ܫܪܝܐ κατάλυσις 2,4
ܫܘܪܝܐ ἀρχή 2,5. 4,7.8. 7,3
ܫܘܪܝܐ ܕܠܐ ἄναρχος 1,9 * 56,18

ܫܪܒܬܐ γενεά 17,3
(s. auch ܐܫܪܒ)

ܐܫܬܪܓܪܓ φαντάζομαι 1,14

ܐܫܬܪܓܠ 30 (𝔖), 14

ܫܪܦ χωρέω 44,9. 45,11

ܫܪܟܐ (τὸ) λοιπόν 27 (S), 17
ܘܗܠܝܢ ܕܫܪܟܐ καὶ τὰ ἑξῆς 13, 4

ܫܪܟ 52, 26

ܫܬܩ 52, 5
Pa. 27, 8
ܫܬܩܐ σιωπή 46, 3

ܬܒܝܠ ἡ οἰκουμένη 39, 14

ܬܒܥ 53, 8
Etpe. 53, 12
ܬܒܥܬܐ ζήτησις 45, 13

ܬܓܡܐ τάγμα 21, 7

ܐܬܬܓܪ πορίζομαι 46, 7

ܬܘܒ πάλιν 3, 14. 6, 17. 18
ἔτι 9, 14. 54, 24
ܘܬܘܒ εἶτα 13, 4;
ἔπειτα 5, 7
ܬܘܒ ܠܐ οὐκέτι 3, 15. 6, 18;
μηκέτι 43, 12

ܬܚܘܡܐ ὅρος 48, 18
ܬܚܡ ὁρίζω 13, 6. 44, 2
ܬܘܚܡܐ 50, 9

ܬܚܬ 50, 10. 11
ܠܬܚܬ ὑπό m. dat. 23, 9
(s. auch ܐܪܥܐ)
ܡܢ ܠܬܚܬ κάτωθεν 23, 1. 46, 7
ܬܚܬܝܐ 52, 18

ܬܠܬܐ τρεῖς 1, 10. 13. 4, 4
ܕܬܠܬܐ τρίτος 11, 3
ܬܠܬܐܝܬ ܡܬܥܦܦ τριπλοῦς 1, 14
ܬܠܝܬܝܘܬܐ τριάς 1, 13. 3, 18. 19

ܬܘܦܣܐ πρωτότυπος 9, 8

ܬܩܢ Pa. κατασκευάζω 44, 10
* 22, 15
ܬܘܩܢܐ 49, 16

ܬܪܘܣܝܣ 31, 4

ܬܪܝܢ fem. ܬܪܬܝܢ δύο 5, 18. 10, 12. 33, 7
ἑκάτερος 18, 1
ܕܬܪܝܢ δεύτερος 12, 13. 40, 12. 41, 6
ܕܬܪܬܝܢ δεύτερον adv. 46, 7
ܬܪܝܗܘܢ ἑκάτερον 37, 13
τὸ συναμφότερον 41, 4
ܬܪܬܝܗܘܢ ἑκάτερον 12, 1
τὰ ἀμφότερα 37, 5. 46, 21
ܡܢ ܬܪܝܢ ἑκάτερον 46, 19
ܗܘ ܕܡܢ ܬܪܝܗܘܢ τὸ συναμφότερον 46, 18. 47, 17
ܕܬܪܬܝܬ τὸ δεύτερον adv. 11, 18

ܬܪܥܐ πύλη 46, 11

ܡܬܪܨ als verb. fin. διαρθρόομαι 43, 8
ܬܪܝܨܐܝܬ ὀρθῶς 2, 17
εὐσεβῶς 14, 8

NACHTRÄGLICHE VERBESSERUNGEN

Nach anfertigung des wortregisters hat es sich herausgestellt, dass eine anzahl sternchen überflüssig sind; diese stellen einzeln aufzuführen erschien unnütz, da ein blick in das wortregister genügt, um die berechtigung oder nichtberechtigung des sternchens zu ersehen.

S. 12, $_{7}$: § 37 beginnt bereits zeile 4 bei ܐܠܗܐ resp. ϑεὸς
„ 16, $_{2}$ st. ΕΝΩΘΕΝΤΟΣ lies ΣΥΝΤΕΘΕΝΤΟΣ und statt ΩΕΟΤΗΤΑ lies ΘΕΟΤΗΤΑ
„ 17, 10^{d} lies ܒܪܝܐ
„ 18, 11^{a} und 19, 6^{d} und 6^{m} ist statt 19, $_{6}$ stets 20, $_{3}$ zu lesen
„ 18, $_{6}$ lies γεγένηται
„ 19, 6^{a} ܐ vor ܐܠܗܘܬܐ ist zu streichen
„ 19, 6^{d} $\mathfrak{S}$ f. 31^{r}
„ 19, 6^{g} lies ܡܘܕܠ
„ 19, 6^{m} lies $\mathfrak{W}$ statt W
„ 21, $_{10}$ lies ܐܣܚܠ statt d. irrtüml. ܐܣܟܠ d. hs.
„ 21, $_{11}$ lies ܕܟܣܪܐ
„ 27 im syr. apparat lies 27 ܕܡܬܠܣܚܝܢ $\mathfrak{A}^{2}$
„ 28, $_{22}$ lies ἄγγελοι δὲ [αὐτῷ]
„ 29 syr. app. statt 14 lies 16 ܦܝܪܗ $\mathfrak{A}^{0}$
„ 34, $_{6}$ statt ἀπ' ἀιδιότητος lies ἐξ ἀιδίου
„ 38, $_{8}$ lies ܢܣܘܬܐ statt d. irrtüml. ܢܝܣܘܬܐ d. hs.
„ 38, $_{10}$ statt διστάζειν lies διαστασιάζειν
„ 39, $_{5}$ lies Προσδοκίῳ
„ 41, $_{1}$ lies ὁμοίως ⟨δὲ⟩
„ 41, $_{12}$ lies ΕΓΚΥΚΛΙΟΥ
„ 42, $_{3}$ lies ܕ⟨ܒ⟩ܒܢܝ
„ 43, $_{2}$ lies ὁμοούσιον ⟨τῷ⟩ ϑεῷ
„ 43, $_{8}$ lies [κατὰ τοῦτο] ὁμοούσιος
„ 43, $_{13}$ ist die änderung αὐτῇ für τῇ κτίσει unnötig
„ 44, $_{6}$ ist ⟨ἰδίως⟩ zu streichen.

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.
NEUE FOLGE BAND VII. Nro 5.

Ueber den Tod der Söhne Zebedaei

Ein Beitrag
zur Geschichte des Johannesevangeliums

Von

E. Schwartz

Berlin
Weidmannnsche Buchhandlung
1904

Ueber den Tod der Söhne Zebedaei

Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums

Von

E. Schwartz

Vorgelegt in den Sitzungen vom 12. Dezember 1903 und 20. Februar 1904

Den Anstoss zu diesem Aufsatz habe ich durch Wellhausens Commentar zum Marcusevangelium[1]) erhalten. Teils weiss, teils vermuthe ich dass, für sich genommen, keine der Thesen aus denen meine Schlussketten sich zusammensetzen, von mir zuerst aufgestellt ist, und ich verzichte von vornherein für alle Einzelsätze neidlos auf die Priorität. Wenn das Gesammtresultat den Anschauungen meines verehrten Strassburger Collegen H. Holtzmann am nächsten steht, so gereicht mir das zu besonderer Freude.

Marcus 10, 35 ff. wird erzählt: *Καὶ προσπορεύονται αὐτῶι Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ δύο υἱοὶ Ζεβεδαίου καὶ λέγουσιν αὐτῶι ‘Διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε, ποιήσῃς ἡμῖν’· ὃ δὲ εἶπεν αὐτοῖς ‘Ποιήσω ὑμῖν’*[2]). *οἳ δὲ εἶπαν αὐτῶι ‘Δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων καθίσωμεν ἐν τῆι δόξηι σου’· ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς ‘Οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι’; οἳ δὲ εἶπαν αὐτῶι ‘Δυνάμεθα’. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς ‘Τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα*

1) S. 90 zu Mc 10, 39: ‘Die Weissagung des Martyriums bezieht sich nicht bloss auf Jakobus, sondern auch auf Johannes, und wenn sie zur einen Hälfte unerfüllt geblieben wäre, so stünde sie schwerlich im Evangelium. Es erhebt sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung, dass der Apostel Johannes im hohen Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei’.

2) So Wellhausen mit D; die gewöhnliche, auch von dem sinaitischen Syrer vertretene Lesart *Τί θέλετε με ποιήσω ὑμῖν* stumpft die Pointe ab.

ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε· τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται' [1]).

Die Bitte der Zebedaeussöhne erschien früh unbescheiden. Matthaeus [20, 20 ff.] legt sie ihrer Mutter in den Mund, lässt diese aber sofort fallen und Jesus die beiden Jünger direct anreden; die Aenderung ist also secundär. Lucas [22, 25 ff.] streicht das ganze Gespräch und stellt eine allgemeine Einleitung an die Spitze jener Warnung Jesu vor Rangstreitigkeiten in der Gemeinde, die bei Marcus [10, 41 ff.] und Matthaeus [20, 24 ff.) an die Geschichte angehängt ist um gefährliche Ausdeutungen zu verhüten. Alle diese Anstösse verrathen dass das Gespräch sehr alt ist, wenn auch nicht authentisch. Es ist, wie man längst gesehen und Wellhausen zuletzt energisch hervorgehoben hat, ein Orakel: der Kelch und die Taufe welche Jesus den beiden Jüngern in Aussicht stellt und denen diese gewachsen sein wollen, bedeuten den Zeugentod. Man kann, ja man muss sich vorstellen dass der Tod der Jünger welche zuerst von den Zwölfen die Nachfolge des Herrn im vollen Sinne leisteten, die Urgemeinde gewaltig aufgeregt und viele Discussionen hervorgerufen hat über den Lohn den sie zu erwarten hätten; Jesu Antwort zeigt wie schon die werdende Kirche die Gefahr empfand, welche ihre eigenen Helden ihr brachten, und sich bemühte übermässige Ansprüche hintan zu halten.

Ein vaticinium ex eventu, das unmittelbar aus dem Ereigniss selbst hervorgegangen ist, ist ein historisches Zeugniss von einer Authentie die durch nichts erreicht wird. Nimmt man es ernst mit dem Anspruch der Zebedaeussöhne auf die beiden Ehrenplätze zur Rechten und Linken des wiederkehrenden Messias, so ist nicht nur der Schluss nicht zu umgehen, dass sie beide als Märtyrer gestorben sind, sondern es wird auch das Sitzen zu beiden Seiten nur dann verständlich und klar, wenn sie thatsächlich zur gleichen Zeit und zusammen die Erde verlassen haben; ich wüsste endlich nicht, wie jener ganze Anspruch sich hätte bilden können, wenn sie nicht unter den Zwölfen die ersten waren und für geraume Zeit blieben, welche 'ihr Kreuz auf sich nahmen'.

Auf diese Weise, einfach und bestimmt gedeutet, wird das im Marcusevangelium erhaltene Orakel vom Martyrium des Jakobus und Johannes ein m. E. unüberwindlicher Bundesgenosse für die Nachricht des Papias [Texte und Unters. 5^2, 170]: *Παπίας ἐν τῶι δευτέρωι λόγωι λέγει ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηιρέθησαν.* So lange das Excerpt nur auf einer Recension der Chronik des Georgios beruhte, konnte man mit einem Schatten von Wahrscheinlichkeit es durch Conjecturen unschädlich machen: seitdem De Boor die originale Fassung im cod. Baroccianus 142 entdeckt hat, muss jeder Zweifel schwinden. Es verschlägt nichts, dass der cod. Baroccianus nicht älter

1) Natürlich steht *ἀλλά* absolut, wie in *ἀλλ' ἵνα*, das im N. T. so oft vorkommt: man darf höchstens *ἔστιν*, ja nicht *ἔστιν δοῦναι* ergänzen. Dass d und der sinaitische Syrer *ἄλλοις* übersetzen, ist nichts besonderes; umgekehrt giebt der curetonsche Syrer Joann. 4, 38 *ἄλλοι κεκοπιάκασιν* mit [illegible] wieder.

als das 15. Jahrhundert ist; die Excerpte sind darum doch viel älter als jene Chronik. Von allgemeinen Erwägungen, die jeder Sachkundige selbst anstellen kann, abgesehen, sind sie alle von tadelloser Authentie, kostbare Reste wirklichen Wissens, die ausser jenem unbequemen Papiaszeugniss niemand zurückgewiesen hat[1]).

Die Zeit wann Jakobus und Johannes gestorben sind, lässt sich nach den kanonischen Apostelakten [12, 2] mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Sie berichten von einer Verfolgung die Herodes (Agrippa) gegen 'einige von der Gemeinde' unternahm um sich bei den Juden populär zu machen; Jakobus, Johannes Bruder, wurde mit dem Schwert getödtet, Petrus entkam auf wunderbare Weise. Der Bericht ist schlechter als der des Papias, da er Johannes um der späteren Tradition willen auslässt; dagegen ist es kein Widerspruch, wenn die Apostelakten den König, Papias die Juden als Mörder nennen: Jesus ist von Pilatus gekreuzigt, und doch sind für die gesammte alte Christenheit die Juden die *κυριοκτόνοι*. Da die Apostelakten Agrippas plötzlichen Tod im Jahre 44 [Joseph. AI 19, 351] mit dieser Verfolgung in Verbindung bringen, darf angenommen werden, dass die beiden Ereignisse nicht sehr weit auseinander liegen.

Als historische Thatsache muss demnach angesehen werden, dass Jakobus und Johannes im Jahre 43 oder 44 auf den Befehl des Königs Agrippa hingerichtet sind. Daraus folgt zunächst, dass der Johannes welchen Paulus im Galaterbrief [2, 9] mit Jakobus und Petrus als diejenigen nennt, welche 'für Säulen gelten', nicht der Sohn des Zebedaeus sein kann: so strittig die Chronologie des Paulus ist, das steht unbedingt fest, dass die Zusammenkunft mit den 'Säulen' nicht vor das Jahr 47 gesetzt werden kann. Ein Zwang den Zebedaeussohn zu verstehen liegt nicht vor; war doch auch Jakobus, der Bruder Jesu, kein Herrenjünger im strengsten Sinne des Worts. Andererseits ist es nicht gerade wahrscheinlich, dass das Andenken an eine 'Säule' in der Tradition völlig geschwunden sein sollte, und vieles spricht dafür, den von Paulus erwähnten Johannes mit Johannes dem Sohn der Maria, auch Marcus genannt, zu identificiren, der in den kanonischen Apostelakten öfter vorkommt [12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 37. 39]. In diesen Notizen ist unverdächtig 1) dass jene Maria ihr Haus zu Zusammenkünften der Urgemeinde in Jerusalem hergab, 2) dass nach der Rückkehr des Paulus von der Zusammenkunft mit den 'Säulen' in Jerusalem zwischen ihm und Johannes-Marcus in Antiochia ein Conflict ausbrach. Jenes erklärt die angesehene Stellung des Johannes-Marcus in der Gemeinde von Jerusalem, so dass er für eine 'Säule' galt, dieses lässt sich mit der paulinischen Erzählung Gal. 2, 9—13 ohne Gewaltsamkeiten zusammenbringen. Dagegen ist unbrauchbar,

---

1) Das letzte Excerpt ist leicht entstellt und darum von De Boor falsch gedeutet; es muss gelesen werden *ἐν δὲ τῶι Λόγωι τῶι εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου* [das ist Ueberschrift, natürlich ist Eusebius Apologie gemeint]· *αὐτὸν* [*αὐτὸς* die Handschrift; Pamphilos war Schüler des Pierios nach Phot. bibl. 118 p. 93ª 22. 119 p. 93ª 33] *ὁ Πιέριος πλεῖστα ὠφέλησεν ἐν τῆι θείαι γραφῆι*.

was die Apostelakten von der Teilnahme des Johannes an der sog. ersten Missionsreise des Paulus erzählen: 12, 25 wird durch Gal. 1, 17—19. 2, 1 als unhistorisch erwiesen, ausserdem springt der legendarische Charakter der cyprischen Missionsreise [Act. Apost. 13, 1 ff.] in die Augen. Das Gemisch von Dichtung und Wahrheit, das in diesen Teilen der Apostelakten vorliegt, lässt sich mit unseren Mitteln nicht reinlich auflösen[1]): so viel muss zugegeben werden, dass die Stellen 12, 25. 13, 5. 13 gegen die Identification der 'Säule' mit Johannes-Marcus keine Instanz abgeben, und dass, wenn auch der 15, 37 ff. erzählte Conflict eine Thatsache ist, darum das von den Apostelakten angegebene Motiv des Conflicts nicht echt zu sein braucht. Man pflegt gewöhnlich das Eintreten des Barnabas für Johannes-Marcus Act. Apost. 15, 37 ff. mit der Notiz Kol. 4, 10 zu combiniren, dass Marcus der Vetter des Barnabas gewesen wäre. Das lässt sich hören, sobald man den Apostelakten glaubt dass es sich bei der Differenz zwischen Barnabas und Paulus nur um Personalfragen gehandelt hätte. Hält man aber an dem Bericht des Paulus fest, nach welchem Barnabas sich in Antiochien auf Petrus Seite stellte [Gal. 2, 11—13], hält man ferner daran fest, dass das persönliche Motiv der Apostelakten auf einen Reisebericht zurückläuft, der in einen mit den paulinischen Zeugnissen unvereinbaren Zusammenhang gestellt ist, so verliert jene Combination viel von ihrem Effect, und ich will noch gar nicht einmal hervorheben dass, wenn Marcus, Barnabas Vetter, wirklich mit Johannes-Marcus identisch war, das Schweigen der Apostelakten über diese interessanten Beziehungen sehr auffällig wird. Danach vindicire ich mir das Recht, den Barnabasvetter und Paulusbegleiter, der stets nur Marcus heisst [Kol. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11], von 'Johannes, der auch Marcus genannt wurde' zu sondern: die Hypothese dass Paulus und Johannes-Marcus sich später 'ausgesöhnt' hätten, gebe ich gerne dran. Was der Gruss 1 Petr. 5, 13 bedeutet, wird derjenige verrathen, der das Räthsel des ersten Petrusbriefes löst; für die Frage, auf die es hier ankommt, giebt die Stelle nichts aus.

In Papias Excerpt wird Johannes ausdrücklich ὁ *θεολόγος* genannt, d. h. als der Verfasser desjenigen Evangeliums bezeichnet, ὃ *θεολογεῖ τὸν Χριστόν*[2]).

---

1) Doch ist zu bedenken 1) dass 12, 25 Barnabas und Paulus von Jerusalem mit Johannes nach Antiochia zurückkehren, vor dem sog. Apostelconvent, und 15, 37 Johannes plötzlich in Antiochia auftaucht, nachdem Paulus und Barnabas in Jerusalem gewesen sind; 2) dass 13, 4 ff. Johannes nur die cyprische Missionsreise mitmacht, in der Paulus lediglich als Wunderthäter auftritt, und 15, 39 Johannes und Barnabas nach Cypern reisen. Das sieht sehr so aus, als sei die Erzählung 12, 25 ff. eine schlechte Doublette zu 15, 37 ff.; denn die zweite Reise des Paulus und Barnabas von Antiochia nach Jerusalem [15, 2 ff.] ist historisch, die erste [11, 30] nicht.

2) Vgl. Eus. KG 3, 24[13] *εἰκότως δ' οὖν τὴν μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενεαλογίαν ἅτε Ματθαίωι καὶ Λουκᾶι προγραφεῖσαν ἀποσιωπῆσαι τὸν Ἰωάννην, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι ὡς ἂν αὐτῶι πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης.* Die Bedeutung von *θεολογεῖν* = *θεὸν λέγειν* oder *ὡς θεὸν εὐλογεῖν* lässt sich aus Euseb mit massenhaften Beispielen belegen; ich begnüge mich Origen. c. Cels. 8, 62 anzuführen *ἡνίκα ἱστάμεθα πρὸς Κέλσον θεολο-*

Der Wert und die Tragweite des Zeugnisses hängen nicht an der Echtheit dieses Zusatzes. Zwar giebt es Leute welche zunächst einen Interpolator construiren, weil sich ὁ θεολόγος mit einem gewissen Schein verdächtigen lässt, dann diesem Interpolator ohne jeden Schein den Jakobus kennzeichnenden Zusatz ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ zuschieben und schliesslich behaupten, das Zeugniss beziehe sich auf Johannes den Täufer und Jakobus Zebedaei. Es wird gegenüber einem solchen Verfahren gestattet sein zu fragen, wie denn der gelehrte Excerptor, der im übrigen die rarsten Notizen aus keineswegs allgemein bekannten Schriftstellern wie Papias, Hegesipp, Pierius herausgeholt hat, dazu gekommen ist, eine derartige Trivialität, die jedem Bibelleser geläufig war, mit der Autorität des Papias zu verzieren, ferner was für ein Interpolator den Einfall gehabt haben soll, eine harmlose Allerweltsnotiz zu einem altkirchlichen, bischöflichen Zeugniss umzuprägen, das die seit dem 3. Jahrhundert allgemein herrschende Tradition von dem ephesischen Johannes in der bedenklichsten Weise Lügen strafte. Ich vermag umgekehrt nicht einzusehen warum Papias nicht Ἰωάννης ὁ θεολόγος geschrieben haben soll: in einem orthodoxen Schriftstück aus den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts [Eus. KG 5, 28[5]] findet sich der Satz ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ [τὸν Χριστὸν][1]) ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες. Wenn Papias den Ausdruck gebraucht hat, so folgt daraus allerdings, dass er nicht nur das vierte Evangelium gekannt und für apostolisch gehalten, sondern es schon in einen gewissen Gegensatz gegen die Synoptiker gestellt, es ihnen vorgezogen hat. Das lässt sich aber auch auf einem anderen Wege wahrscheinlich machen.

Corssen [Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 2, 202 ff. 291] hat meines Erachtens bewiesen dass Irenaeus das was er 2, 22[5]. 5, 5[1]. 30[1]. 33[3]. 36[1.2] als Traditionen der Presbyter anführt, aus Papias 'Erklärung der Herrensprüche' entlehnt hat, ferner dass die Behauptung der Presbyter und des Papias, Jesus sei, als er lehrte, älter als 40 Jahr gewesen, auf Joh. 8, 57 εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν 'Πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἑόρακέν σε'[2]); zurückzuführen ist. Die seltsame Berechnung des vierten Evangelisten ist eine Allegorie, die er seiner mit Beziehungen und stillschweigenden Verweisen operirenden Manier gemäss aufgeklärt hat, schon ehe er sie vorbringt, indem er 2, 20 den Juden die Worte in den Mund legt τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; und erläuternd hinzusetzt ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ

γοῦντα τὰ χρηστήρια καὶ τὰς παρὰ τοῖς νομιζομένοις θεοῖς θεραπείας, vgl. am Anfang des Capitels Κέλσος . . . μέχρι χρηστηρίων καὶ ἐπὶ τὰ μαντεῖα αὐτῶν ἀναπέμψας ἡμᾶς ὡς θεῶν. Umgekehrt sagt Philon de conf. ling. 135 ταῦτα δὲ ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῶι νομοθέτηι περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν ὠφελείας.

1) Von mir als voreusebianisches Glossem ausgeschieden.

2) So hat Blass nach ℵ*, B* [denn εορακεσ ist nichts anderes], der sahidischen und der altsyrischen Uebersetzung mit Recht geschrieben. Die Sophistereien mit denen er die harmonistische Interpolation τεσσαράκοντα zu rechtfertigen sucht, mag wer Lust hat, bei ihm selbst nachlesen.

τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Die Bauzeit von 46 Jahren darf nicht auf den sog. Tempel des Herodes, sondern nur auf den des Zerubabel bezogen werden. Dieser allein, nicht der Prachtbau des Herodes, hat ausser dem salomonischen eine, ich möchte sagen, theologische Bedeutung, und die Rechnung stimmt mit wünschenswerter Genauigkeit. Nach 2 Ezra 3 wurde der Tempel gleich nach der Rückkehr vom Exil im 1. Jahr des Kyros [2 Ezra 1, 1] begonnen und vollendet im 6. Jahr des Dareios [2 Ezra 6, 15 = 1 Ezra 7, 5]; dass auf Kyros, Kambyses und den oder die Usurpatoren nach Kambyses 40 Jahre gerechnet werden, ist kaum verkehrt, sobald man mit der christlichen, auf der jüdischen fussenden Chronographie das 1. Jahr des Kyros = 560/59 setzt[1]. Es scheint, als hätte man schon im Alterthum die Erklärung der einen Stelle des vierten Evangeliums durch die andere gefunden. In einem Bruchstück des Victorin von Pettau, das Corssen [a. a. O. 218] herangezogen hat, wird Jesu Geburt ins Jahr 9 n. Chr., seine Taufe ins Jahr 46, die Passion ins Jahr 58 verlegt. In dieser Chronologie sind die Jahre, die durch Consulate bezeichnet sind, secundärer Zuwachs; denn die Datirung der Geburt auf das Jahr 9 n. Chr. hängt unlöslich mit dem alexandrinischen Ostercyclus zusammen [vgl. Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie 2, 2465], wie schon daraus hervorgeht, dass die bei Victorin für 58 angegebenen Daten des Charfreitags und Ostersonntags, der 23. und 25. März, unmöglich sind, da sie auf einen Donnerstag und Samstag fallen, aber auf das Passionsjahr des alexandrinischen Cyclus, 42 n. Chr., genau passen. Dagegen sind die Intervalle, wie Corssen richtig hervorhebt, alt. Combinirt man nun, wie ich es gethan habe, Joh. 2, 20 mit 8, 57 und setzt Jesu Alter bei der ersten vom vierten Evangelium berichteten Paschafeier [2, 13] zu 46 Jahren an, so war er nach demselben Evangelium bei der letzten Paschafeier 48 oder 49 Jahre, je nachdem das Fest, das 5, 1 erwähnt wird, als Pascha genommen wird, wie es Irenaeus z. B. 2, 22[3] thut, oder nicht; das Intervall aber zwischen 9 und 58 beträgt 49. Die zwölfjährige Lehrthätigkeit [46—58] ist weniger leicht zu deuten; ich will nur auf die Möglichkeit hinweisen, sie aus Jes. 61, 2 [= Luc. 4, 19] *καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως* abzuleiten, indem die Monate als Jahre genommen sind. Die Valentinianer bewiesen aus der Stelle, dass Jesu Predigt grade ein Jahr gedauert habe, was in Irenaeus Augen wüste Ketzerei ist [2, 22[1]]; Epiphanius [51, 25] benutzt sie für seine lächerlichen Versuche, die Chronologie des 4. Evangeliums mit den Synoptikern auszugleichen: man sieht, es war ein berühmtes Wort, mit dem man sich auseinandersetzen musste, und ich wenigstens kann den Verdacht nicht loswerden, dass der Befehl des Herrn an die Jünger nach seinem Hingang 12 Jahre in Jerusalem zu bleiben, ehe sie zur Weltmission auszögen [Harnack, Chronol. 1, 243], irgendwie in dieses Zahlenspiel hineingehört.

1) Eusebius rechnet 39 Jahre, vgl. Abhdlg. d. Gött. Ges. 40, 29; die Excerpta Barbari p. 206 Sch. 38, der liber generationis 39 Jahre 8 Monate. Der Königskanon zählt als Dareios 1. Jahr 522/1; factisch eroberte Dareios Babylon erst 521/0, vgl. Ed. Meyer Forsch. 2, 474.

Wie viel von dieser ganzen, später verschollenen Pseudochronologie auf Papias zurückgeht, lässt sich nicht mehr ausmachen; nahe steht sie ihm jedenfalls und sicher ist, dass er und seine Gewährsmänner Joh. 8, 57 für ein Zeugniss hielten, auf das eine, nicht allgemein geteilte, Meinung über das Alter Jesu aufgebaut werden konnte. Dann aber ist der Schluss nicht zu umgehn, dass Papias das vierte Evangelium für das Evangelium nach Johannes dem Apostel gehalten hat. Ich war schon ehe Corssens Aufsatz erschien, zu demselben Schluss durch die Interpretation der berühmten Papiasexcerpte in Eusebius Kirchengeschichte [3, 39] gedrängt worden. Das grössere Bruchstück [3, 39 3. 4] ist im Streit der theologischen Parteien arg hin- und hergezerrt. Die schlimmsten Vergewaltigungen sind durch Lightfoot und Corssen abgewehrt, dieser hat auch einen kritischen Missgriff Mommsens widerlegt [Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 3, 242 ff.]: wenn ich trotzdem jenes Fragment in die Erörterung mit hineinziehe und einige exegetische Bemerkungen hier einschalte, die auf den ersten Blick von dem Thema dieses Aufsatzes abzuliegen scheinen, so wird der Fortgang der Untersuchung die tiefer liegenden Zusammenhänge hoffentlich von selbst offenbar werden lassen. Es lautet:

οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι[1]) *ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῆι πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας· εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

Das Excerpt ist, wie das Pronomen der Anrede zeigt, aus dem Prooemium herausgeschnitten. Papias wird zwar von Eusebius wegen seines massiven Chiliasmus zu den 'Einfältigen' gezählt, aber dieser Rest seiner Vorrede zeigt dass er über rhetorische Kunstmittel verfügte und nach antiker Gewohnheit bestrebt war, im Prooemium diese Mittel im vollen Glanz zu zeigen. Er wiederholt pointirt [*καλῶς ... καλῶς, τὰ πολλά ... οἱ πολλοί, τοῖς πρεσβυτέροις ... τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ... τοῦ κυρίου μαθηταί*], motivirt mit Sentenzen — vgl. die beiden mit *οὐ γάρ* eingeleiteten Sätze —, die er antithetisch gliedert, so dass die einzelnen Worte einander balanciren: *τοῖς τὰ*

1) So ist mit der besseren Ueberlieferung [BDM] statt *συντάξαι* [ATER] zu lesen. Die Wendung heisst 'in meine Auslegungen aufnehmen'; der Dativ ohne Präposition ist in diesen Verbindungen häufig. Z. B. Origenes in Ioann. 10, 256 [p. 313, 30] *ἵνα οὖν καὶ τὴν ἑτοιμασίαν συγκατατάξωμεν τῶι χρόνωι τῆς οἰκοδομῆς* (in die Bauzeit einrechnen). Eus. KG 5 pr. 1 [p. 400, 10] *τὸ πᾶν σύγγραμμα τῆι τῶν μαρτύρων ἡμῖν κατατέτακται συναγωγῆι.* 5, 4 3 [p. 434, 13] *τὸ σύγγραμμα ὃ καὶ αὐτὸ τῆι τῶν μαρτύρων συναγωγῆι πρὸς ἡμῶν, ὡς γοῦν ἔφην, κατείλεκται.*

πολλὰ λέγουσιν ∾ *τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, τὰς ἀλλοτρίας ἐντολάς* ∾ *τὰς παρὰ τοῦ κυρίου δεδομένας*; hier ist das zweite Glied durch die Doppelung *τῆι πίστει* ∾ *ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* von neuem zerlegt, wie am Schluss das dem *ἐκ τῶν βιβλίων* entgegengesetzte *παρὰ φωνῆς* zwei Participien sich zugesellt. Rhetorisch ist auch der Wechsel zwischen *τί*, das bekanntlich auch für das Relativ gebraucht wird[1]), und *ἅ*, und zwischen den Tempora und Numeri: *εἶπεν* ∾ *λέγουσιν*; ein sachlicher Gegensatz steckt nicht dahinter.

Der Titel des Werkes lautete [3, 39[1] = p. 284, 25] *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως*, der Genetiv hängt von der jedesmal hinzuzufügenden Buchzahl ab. Papias schrieb nicht *λόγια κυριακά*, wollte die Herrensprüche nicht sammeln. Ihm wäre das als ein sehr überflüssiges Beginnen erschienen, sie waren ja in den Evangelien niedergelegt. Er wollte sie auslegen und zog dazu die Paradosis heran, d. h. die durch die 'Presbyter' vermittelte Paradosis über Deutungen welche Apostel oder den Aposteln gleich zu achtende Männer Herrensprüchen gegeben hatten. Wenn nach Euseb. 3, 39[14] Papias in sein Werk aufgenommen hatte *Ἀριστίωνος τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις*, so sind die 'Erläuterungen' Aristions von den 'Ueberlieferungen' des Presbyters Johannes der Gattung nach nicht verschieden; es ist nur mit eusebianischer Breite ein doppelter Ausdruck für dieselbe Sache gewählt, und wie hier *διηγήσεις* nicht Erzählungen, sondern 'Erklärungen' bedeutet[2]), so auch kurz vorher [3, 39[12]], wo Euseb sagt *ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεορακότα*, d. h. Papias habe die allegorisch, nicht realistisch aufzufassenden Erklärungen welche die Apostel von Herrensprüchen vorgetragen hätten, falsch verstanden. Den besten Commentar giebt die von Presbytern als apostolisch überlieferte [vgl. Iren. 5, 33[3]] Interpretation, die Irenaeus 5, 36[2] zu dem Logion Joh. 14, 2 anführt.

Es scheint eine irgendwo aufgelesene Floskel, wenn Papias *οἱ τὰ πολλὰ*

---

1) Marc. 14, 60 *οὐκ ἀποκρίνηι οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν* entspricht dem platonischen *τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι* [Gorg. 461[e]] oder *ἀποκρινεῖσθαι ὅ τι ἄν τίς σε ἐρωτᾶι* [Gorg. 447[d]] oder *ἢ φάθι ἢ μὴ ἃ ἐρωτῶ* [Gorg. 475[e]]. Kallimachos epigr. 28 *οὐδὲ κελεύθωι χαίρω τίς πολλοὺς ὧδε καὶ ὧδε φέρει.* Vgl. Kaibel, Soph. El. p. 119.

2) *Σ* hier richtig ܦܘܫܩܐ, während er 3, 39[12] ܬܫܥܝܬܐ setzt. Für den griechischen Sprachgebrauch vgl. Origen. in Ioann. 1, 151 [p. 29, 19] *ἐπ' ἐκείνοις μὲν διήγησιν ζητοῦσιν, εἴ τις αὐτοῖς προσάγοι αὐτά, ἐπὶ δὲ τούτωι ὡς σαφὲς προσιεμένοις τὸ τί ποτέ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος ὀνομαζόμενος.* Iren. 5, 6[1] [Eus. KG 5, 7[6]] *τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ... καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Eus. KG 6, 14[1] *τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας διηγήσεις.* 18[3]. 7, 32[4]. 2, 17[12] [p. 146[19]] vermuthet Euseb, die von Philon erwähnten alten Schriften der Therapeuten seien *εὐαγγέλια καὶ τὰς τῶν ἀποστόλων γραφὰς διηγήσεις τέ τινας κατὰ τὸ εἰκὸς τῶν πάλαι προφητῶν ἑρμηνευτικάς, ὁποίας ἥ τε πρὸς Ἑβραίους καὶ ἄλλαι πλείους τοῦ Παύλου περιέχουσιν ἐπιστολαί.* ecl. proph. 1, 12 [p. 44, 11] *εἰ δυσπειθῶς ἔχοι πρὸς ταῦτα, λεγέτω εἴ τινα ἄλλην οἷός τέ ἐστιν κατὰ τοὺς τόπους ἐπιβαλεῖν διήγησιν.* 2, 14 [p. 88, 16]. 3, 26 [p. 161, 7. 165, 8].

λέγοντες[1]) denen entgegenstellt, welche 'die Wahrheit lehren': aber mit denen die 'Gebote, welche nicht vom Herren sind' überliefern[2]) und Bücher schreiben, denen er die lebendige Tradition vorzieht, meint er bestimmte Gegner. Schon Lightfoot dachte an Gnostiker. Die 'Gebote welche nicht vom Herren sind', dürften auf Verbote der Ehe, des Fleischgenusses und derartiges gehn[3]), und da die Bücher die der erklärenden Tradition entgegengesetzt werden, nur Commentare sein können, so muss daran erinnert werden, dass die Gnostiker die ersten Commentatoren neutestamentlicher Schriften gewesen sind: Basileides schrieb einen Evangeliencommentar in 24 Büchern [Eus. KG 4, 7[7] = p. 310[16]]. Solchen Schriften gegenüber beruft sich der Bischof von Hierapolis auf das lebendige Wort, mit scharfer Pointe; denn die Gnostiker setzten gerade die mündliche Ueberlieferung über die schriftliche des Evangeliums[4]), und φωνὴ ζῶσα war bei ihnen ein beliebter[5]) Ausdruck. Die Tradition deren sie sich rühmten, war eine geheime Qabbâla, apokryph im echten und ursprünglichen Sinne des Worts[6]): um so beissender nennt Papias ihre Reden ein Geschwätz an dem der Haufen Gefallen findet. Weil sie ihre Erkenntniss aus der unmittelbaren Umgebung der Apostel herleiteten[7]), behauptet Papias sorgfältig geprüft zu haben, was er hörte, und

1) Vgl. das berühmte Prooemium des Hekataeos [Demetr. de eloc. 12] *Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι καὶ ἐμοὶ φαίνονται καὶ εἰσίν.* Hippocr. de arte 9 *ἔστι γὰρ τοῖσι ταύτην τὴν τέχνην ἱκανῶς εἰδόσιν τὰ μὲν τῶν νοσημάτων οὐκ ἐν δυσόπτωι κείμενα καὶ οὐ πολλά, τὰ δὲ οὐκ ἐν εὐδήλωι καὶ πολλά.* Aristoteles rhet. Γ 5 p. 1407ª 36 *φενακίζει τὸ κύκλωι* [die Manier die Dinge zu umschreiben, nicht wirklich zu bezeichnen], *πολὺ ὄν, καὶ πάσχουσιν οἱ ἀκροαταὶ ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν· ὅταν γὰρ λέγωσιν ἀμφίβολα, συμπαρανεύουσιν.*

2) Zu *μνημονεύουσιν* vgl. den Artikel *ἀπομνημόνευμα* im Index zu meiner Tatianausgabe p. 67.

3) Clem. strom. 3, 49 p. 533 *μιμεῖσθαι δ' αὐτοὺς οἱ μεγάλαυχοί φασι τὸν κύριον μήτε γήμαντα μήτε τι ἐν τῶι κόσμωι κτησάμενον, μᾶλλον παρὰ τοὺς ἄλλους νενοηκέναι τὸ εὐαγγέλιον καυχώμενοι.*

4) Iren. 3, 2[1] *cum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem conuertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate, et quia uarie sint dictae, et quia non possit ex his inueniri ueritas ab his qui nesciant traditionem. non enim per litteras traditam illam, sed per uiuam uocem; ob quam causam et Paulum dixisse* [1 Kor. 2, 6] *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου.*

5) Tertull. de praescr. haer. 21 (*apostoli ... praedicando ...*) *uiua quod aiunt uoce. φωνὴ μένουσα* ist von Papias spitzfindig gesagt, denn nach vulgärer Anschauung *uerba uolant, scripta manent. μένων* = *superstes* oft im N. T.

6) Tertull. de praescr. haer. 25 *eadem dementia est, cum confitentur quidem nihil apostolos ignorasse nec diuersa inter se praedicasse, non tamen omnia uolunt illos omnibus reuelasse, quaedam enim palam et uniuersis, quaedam secreto et paucis demandasse.* Hippolyt. 7, 20 *Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, φασὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς.* Vgl. Clem. strom. 7, 108 p. 900. 2, 45 p. 453. 3, 26 p. 523. 7, 82 p. 882. Ich sehe nicht ein, warum nicht überall dasselbe Buch gemeint sein soll, das dadurch nicht discreditirt wird, dass die Basilidianer es gebrauchten.

7) Clem. strom. 7, 106 p. 898 *ὁ Βασιλείδης κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα· ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου.*

erst wenn einer kam, der w i r k l i c h[1]) die 'Aelteren' gehört hatte, ihn nach dem gefragt zu haben, was die 'Aelteren' überlieferten. Die Construction des viel gequälten und gefolterten Satzes *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους τί ... εἶπεν ... ἅ τε ... λέγουσιν* sagt an und für sich nichts, gar nichts darüber aus, ob die Subjecte des von *ἀνέκρινον* abhängigen Inhaltssatzes mit den Subjecten von *οἱ λόγοι* identisch sind oder nicht; für Papias war das auch einerlei, wenn die Traditionskette nur geschlossen und ohne Lücke war: aber er würde wohl einfach *ἀνέκρινον* geschrieben und nicht *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους* eingeschaltet haben, wenn seine Gewährsmänner directe Schüler der Apostel gewesen wären.

Den Herrenjüngern, die, wie die Namen zeigen, sämmtlich zu den Zwölf gehören, stellt Papias Aristion und den Presbyter Johannes gleich: der Zusatz *τοῦ κυρίου μαθηταί* motivirt die Gleichstellung. Der fehlende Artikel — nur der Mazarinaeus A interpolirt ihn — beweist dass der Ausdruck titular ist und etwas anderes bedeutet als das kurz vorhergehende *ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*, wo der Artikel die aus dem Evangelium bekannten Jünger determinirt. Man hat längst und mit Recht auf die Stellen der Apostelakten verwiesen [vgl. Harnack, Chronol. 1, 660], an denen *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* deutlich eine alte Selbstbezeichnung der Christen ist. Gemäss diesem Sprachgebrauch heisst es im Taufbefehl *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῶι ὀνόματί μου* [Conybeare, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. 2, 275 ff.]; die 'Lehre' [*διδαχή διδασκαλία*] ist nicht eigentlich Lehre, sondern 'Zucht', der Complex der Gebote und Ordnungen welche die Gemeinde zusammenhalten[2]). In den Zeiten des Papias war jener die urchristliche Lebensgemeinschaft wiederspiegelnde Name längst abgekommen: auch hätte der Bischof Zeitgenossen, und mochten sie noch so alt sein, nicht als

---

1) So ist das *καὶ* in *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι* zu übersetzen. Vgl. Iustin. apol. 2, 3, wo gegenübergestellt werden *εἰ μὴ ἀνηνέχθησαν ὑμῖν αἱ κοινωνίαι τῶν λόγων ..., εἰ δὲ καὶ ἐγνώσθησαν ὑμῖν οἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις.* Iren. 5, 30^{3} [= Eus. KG 5, 8^{6} p. 444, 22] *εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν ἐν τῶι νῦν καιρῶι κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ* (des Antichrists), *δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑορακότος.* Acta Thomae 3 [p. 104, 2 Bonn.] Abbanes fragt den Apostel *ποίαν ἐργασίαν οἶδας*; als Thomas aufgezählt hat was er alles aus Holz und Stein machen kann, sagt Abbanes *τοιούτου γὰρ καὶ χρείαν ἔχομεν τεχνίτου.* Aus dem classischen Griechisch Thuk. 1, 69^{1} *οὐ γὰρ ὁ δουλωσάμενος, ἀλλ' ὁ δυνάμενος μὲν παῦσαι περιορῶν δέ, ἀληθέστερον αὐτὸ δρᾶι, εἴπερ καὶ τὴν ἀξίωσιν τῆς ἀρετῆς ὡς ἐλευθερῶν τὴν Ἑλλάδα φέρεται* [wenn anders er wirklich den Ruhm geniesst, dass er der Befreier Griechenlands ist].

2) Richtig übersetzt Rufin 3, 18^{4} [p. 233^{3}] *ἡ τῆς ἡμετέρας πίστεως διδασκαλία* mit *fidei nostrae instituta.* Das lateinische *disciplina* wird in griechischen Uebersetzungen mit *ἐπιστήμη* wiedergegeben: Eus. KG 3, 33^{3} [p. 272, 25 = Tertull. apol. 2]. 6, 43^{8}. 8, 17^{6} *τὴν δημοσίαν ἐπιστήμην τὴν τῶν Ῥωμαίων* = Lactant. de mort. persec. 34, 1 *publicam disciplinam Romanorum.* Hadrian schreibt an die aegyptischen Legionen [Griech. Urk. des Berl. Mus. 140 = Hermes 37, 89] *καὶ τοῦτο οὐκ ἐδόκει σκληρὸν εἶναι τοὐναντίον αὐτῶν τῆς στρατιωτικῆς διδαχῆς πεποιηκότων* Vgl. noch Zosim. 2, 32^{2}. 33^{5}. Euseb [KG 5 pr. 2 = p. 400, 11] nennt den Brief der gallischen Gemeinden über die Märtyrer von Lyon und Vienne ein *σύγγραμμα οὐχ ἱστορικὸν αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικὴν περιέχον διήγησιν*: wir würden sagen 'historisch und moralisch wertvoll'. Auch für die Beurteilung der altchristlichen *διδάσκαλοι* ist der Sprachgebrauch wichtig.

primäre Autoritäten der Tradition den Gnostikern entgegenhalten können. Alles schiebt sich zurecht, wenn *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* bedeutet 'Mitglieder der Urgemeinde': Papias konnte solche den Zwölfen gleichstellen. Das aus rhetorischen Gründen mit dem vorhergehenden Aorist abwechselnde Praesens darf also nicht auf die factische Gegenwart bezogen werden, was nicht einmal Eusebius thut, obgleich er Aristion und den Presbyter Johannes für Papias Zeitgenossen hält: es bezeichnet nur, dass ihr Wort noch in Geltung ist, mochte es mündlich oder schriftlich überliefert sein.

Papias Chiliasmus war nicht blosse Einfalt: dafür schreibt er zu gut. Gegen den gnostischen Spiritualismus mobilisirte er die realistische Paradieseshoffnung und den massiven Wunderglauben der Gemeinden, dem er aus der mündlichen Tradition neue Nahrung zuführte. Irenaeus spielte ebenfalls den Chiliasmus gegen die Gnosis aus und fand daher an Papias Sammelsurium Gefallen, so viel Bedenkliches und Unbequemes darin stehen mochte; da er ein dogmatisches Interesse daran hatte, die directe Tradition der Apostel möglichst weit hinunterzuziehen, macht er Papias zum directen Schüler des sehr alt gewordenen Apostels Johannes, während er die Presbytertradition, die er aus jenem abschrieb, als ein selbständiges Zeugniss erscheinen liess [5, 33[4] = Eus. KG 3, 39[1] p. 286, 1; vgl. Corssen, Zeitschr. f. neut. Wiss. 2, 204]. Eusebius war in einer schwierigen Lage. Von dem 'grossen' Dionysios von Alexandrien hatte er gelernt, in dem Chiliasmus den Feind der kirchlichen Wissenschaft zu sehen, der er so ehrlich diente, wie es zu seiner Zeit möglich war. Der Lebensnerv seiner chronologischen Forschung war die Polemik gegen die scheinbar wissenschaftliche Fundamentirung des Chiliasmus durch Africanus: er ahnte freilich nicht, dass die Gefahr von ganz anderer Seite drohte als von jenen versteinerten survivals des Enthusiasmus. Hatte Papias den Apostel Johannes selbst gehört, wie Irenaeus behauptete, so wurden seine grob realistischen 'Missverständnisse' nach Eusebs Meinung gefährlich. Andererseits war die orthodoxe apostolische Tradition für den Litterarhistoriker der Kirche ein wichtiges, unantastbares Object: zu weit durfte die Kluft zwischen dem ephesischen Apostel und dem Bischof von Hierapolis nicht werden. So schloss er einen Compromiss. Papias hat nach ihm zwar nicht die Apostel, wohl aber die Schüler der Apostel gehört [3, 39[2] p. 286, 8. 39[7] p. 288, 10]: dass *πρεσβύτεροι* Apostel bedeuten soll, musste wohl oder übel mit in den Kauf genommen werden. Aristion dagegen und der Presbyter Johannes waren zu Eusebs Zeiten total verschollen: sie konnte Papias unbedenklich gehört haben; ja es war für die Kritik der Apokalypse von Vorteil, wenn der Presbyter Johannes, dem Euseb einem Wink des Dionysios folgend sie zuschrieb, zum Zeitgenossen des Papias gemacht und somit aus dem apostolischen Zeitalter sachte hinausgeschoben wurde. Im Gegensatz zu den polemischen Manövern des Irenaeus oder gar des Epiphanius deckt Eusebius seine Rechnung offen auf; er verschweigt nicht, dass der Presbyter Johannes nur durch eine Hypothese nach Ephesus versetzt ist, und verschweigt auch das Argument nicht, aus dem er folgert dass Papias Aristion

und den Presbyter Johannes persönlich gekannt hatte [3, 39 [13] p. 288, 13]: *ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις.* Man kann Eusebs Wissenschaft nicht besser anerkennen als dadurch dass man diesem Argument den Glauben versagt.

Hatte nach Eusebius Anschauung Papias Apostelschüler gehört, so konnte er auch ein Zeitgenosse der Töchter des Apostels Philippus sein, ja an dieser Stelle bringt, etwas versteckt, Eusebius sogar eine Gleichzeitigkeit mit dem Apostel selbst heraus [3, 39 [9] p. 288, 17 f.]:

τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσιν διατρῖψαι διὰ τῶν πρόσθεν δεδήλωται· ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον· νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ καὶ αὖ πάλιν ἕτερον παράδοξον περὶ Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβᾶν γεγονός, ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος.

Der Ausdruck *κατὰ τοὺς αὐτούς* hat den Neueren Schwierigkeiten gemacht: er wird verständlich im Zusammenhang mit der antiken litterargeschichtlichen Forschung, deren Methoden Eusebius getreulich nachahmt; Apollodor's *Χρονικά* sind für die Kirchengeschichte nicht minder das Vorbild als für die Weltchronik. Die hellenistische Wissenschaft hatte eine ganz bestimmte Praxis ausgebildet, um dem Mangel fester Daten in der Litteraturgeschichte abzuhelfen: sie eruirte Gleichzeitigkeiten so viel sie konnte, und bildete so Gruppen die sich gegenseitig bestimmten, wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Diese Bestimmungen sind elastisch und sollen es sein: die echte Wissenschaft behauptet nicht Genauigkeiten, wo es keine giebt. Zugleich gewannen die Daten Leben; die Synchronismen ordneten die litterarischen Erscheinungen einigermassen ein und bewahrten vor groben Fehlern, vor denen die eponymen Datirungen nicht schützten: nicht jeder gab sich die Mühe, die Magistratstafeln nachzuzählen. Nach dieser fest ausgebildeten Methode hat Euseb die Litteraturgeschichte der alten Kirche bearbeitet und versucht, mit Hülfe der Bischofslisten sowie der Beziehungen welche die Litteratur selbst, die orthodoxe sowohl wie die haeretische, hergab, ein System von freien, ich möchte sagen schwebenden Gleichzeitigkeiten herzustellen, die an der Kaiserliste einigermassen, aber auch nur einigermassen und ganz im Grossen einen Halt fanden [1]). Dabei sind Irrthümer, verhängnissvolle Irrthümer nicht ausgeblieben: nicht nur Montanus, auch Saturnin und Basileides sind wegen der orthodoxen Polemik zu weit hinunter geschoben. Weil Irenaeus um der kirchlichen Traditionslehre willen erfunden hatte dass Papias noch in die apostolische Zeit hineinragte, liess sich Euseb dazu verleiten, die seinem oben entwickelten Compromiss entsprechende Gleichzeitigkeit des

---

1) Ich muss mich hier damit begnügen, die Gesichtspunkte welche ich für richtig halte, kurz anzudeuten und die Auseinandersetzung mit dem ersten Kapitel von Harnacks Chronologie, aus dem viel gelernt zu haben ich gern bekenne, einem besonderen Aufsatz vorbehalten.

Papias mit der ersten Generation nach den Aposteln so auszuweiten, dass neben den Töchtern des Philippus auch der Vater selbst noch Platz darin fand.

Das eusebianische Excerpt aus Papias über die beiden Wundergeschichten die unter der Autorität der Philippustöchter von jenem berichtet waren, wird ergänzt durch das, von Euseb unabhängige, des cod. Baroccianus [Texte und Unters. 5², 170]:

Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν ὡς παραλαβὼν ἀπὸ τῶν θυγατέρων Φιλίππου ὅτι Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος, δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων, ἰὸν ἐχίδνης πιών, ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναήμου[1] *τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν.*

Den folgenden Satz *περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων*, der ein Citat des Chrysostomos einleitet, trage ich Bedenken, Papias zu vindiziren: er kann direct auf Euseb KG 4, 3² zurücklaufen, und es ist nicht gerathen, Combinationen auf ihm aufzubauen[2].

Die wunderbare Errettung des Justus Barsabas, die irgendwie mit [Marc.] 16, 18 zusammenhängt, gehört ins apostolische Zeitalter, in die urchristliche Epoche: Euseb verweist richtig auf Act. Apost. 1, 23. Danach zweifle ich nicht, dass *κατ' αὐτόν* in dem Kolon des eusebianischen Excerpts *νεκροῦ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ* mit *κατὰ Φίλιππον* zu paraphrasiren ist und Harnack [Texte und Unters. 5², 171] den Manaem des baroccianischen Excerpts, welches dieses Wunder ausführlicher wiedergiebt, richtig mit Manaem, dem Pflegebruder des Herodes Antipas, identificirt hat, den die kanonischen Apostelakten [13, 1] unter den Propheten und Lehrern der antiochenischen Urgemeinde nennen. Nun steht die Alternative so: entweder sind Philippus Töchter nicht die unmittelbare Autorität für diese Legenden gewesen oder Papias hat sie nicht direct von ihnen überkommen. Die Entscheidung ist mit der Alternative gegeben: nur das zweite ist möglich. Es ist schwerlich Zufall, dass Euseb, um den Aufenthalt der Töchter des Philippus in Hierapolis zu beweisen, auf den früher [3, 31³] von ihm angeführten Brief des ephesischen Bischofs an Victor von Rom und den Dialog des Gaius zurückgreifen muss: zu den Geschichten die Papias auf sie zurückführt, passt es schlechterdings nicht, dass sie in Kleinasien das

---

1) *μαναίμου* HS. mnaḥem heisst im Aramaeischen *ὁ παραμυθούμενος* oder *ὁ ἐγείρων ἐκ νεκρῶν.*

2) Dagegen ist folgendes zu beachten. Nach Euseb. a. a. O. richtete Quadratus an den Kaiser Hadrian eine Apologie; von persönlicher Ueberreichung steht nichts da. In ihr bezeugte er dass einige der von Christus geheilten noch zu 'unserer Zeit' am Leben gewesen wären. Dies einmal angenommen, so kann es solche Leute nur in Palaestina gegeben haben. Die Montanisten in Kleinasien [Eus. KG 5, 17³, danach 3, 37¹] stellten eine Prophetendiadoche auf, deren erste Hälfte aus Propheten und Prophetinnen der Urzeit in Antiochia und Palaestina besteht, deren zweite von Ammia in Philadelphia und Quadratus gebildet wird, die Montanus unmittelbar vorausgehn. Es sieht fast so aus, als hätte es einen alten palaestinischen oder syrischen Propheten des Namens gegeben, den erstens die Montanisten annectirten, und dem zweitens durch litterarische Fiction eine Apologie in den Mund gelegt wurde, die man nicht für alt zu halten braucht.

Prophetenhandwerk trieben. Dagegen stimmt vortrefflich zu jenen in Palaestina oder Syrien spielenden Geschichten das einzige urkundliche Zeugniss das über Philippus und seine Töchter vorliegt, in dem Wirbericht der kanonischen Apostelakten [21, 8. 9]: *ἤλθομεν εἰς Καισάρειαν καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά, ἐμείναμεν παρ' αὐτῶι. τούτωι δὲ ἦσαν παρθένοι θυγατέρες τέσσαρες προφητεύουσαι.* Auf diese Notiz läuft es zurück, dass die Montanisten die Philippustöchter in ihre Diadoche von Propheten und Prophetinnen einreihten [Euseb. KG 5, 17 [3]. Epiphan. 49, 2; vgl. Corssen, Zeitschr. f. neut. Wiss. 2, 294 f.]. Um 200 wusste man mehr zu erzählen.

Clemens strom. 3, 52 p. 535 *Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν.*

Gaius bei Eus. KG 3, 31 [4] lässt den Montanisten Proklos behaupten: *μετὰ τοῦτον* [wir wissen nicht, wer gemeint ist] *προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῆι κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.*

Polykrates an Victor [Eus. KG 3, 31 [3] = 5, 24 [2]] *καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται· ἅτινα ἀναστήσεται τῆι ἐσχάτηι ἡμέραι τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ἧι ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀναζητήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίωι πνεύματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσωι ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης . . . ἐν Ἐφέσωι κεκοίμηται.*

Die Zeugnisse des Gaius und des Polykrates lassen sich mit einander vereinigen durch die Annahme dass Gaius a potiori Hierapolis als die Grabstätte des Philippus und seiner Töchter bezeichnete: schwerer wiegt die Differenz, dass jener, wie die Apostelakten, von vier, dieser, wie es scheint, von drei Töchtern spricht. Es scheint aber nur so: das Exemplar, aus dem Euseb den Brief des Polykrates abschreiben liess, ist übel zugerichtet gewesen. Es ist an und für sich nicht anstössig, dass das Verbum *ἀναζητήσει* zunächst *Φίλιππον* attrahirt, und dann die Construction in Sätze übergeht, die dem Thema des Ganzen *καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται* entsprechend gebaut sind: unmöglich aber ist der Anschluss von *ἡ ἑτέρα . . . ἐν Ἐφέσωι ἀναπαύεται* an *ὃς — παρθένοι*; die in den HSS. auftauchenden Conjecturen[1]) helfen nichts und beweisen nur, dass der Anstoss schon in alter Zeit empfunden wurde. Ferner ist *ἡ ἑτέρα* unverständlich; wenn es für die dritte Tochter stehen soll, ist der Artikel, der eine Zweiheit voraussetzt, unzulässig. Uebrigens würde ich mich nur auf Grund eines tadellosen Textes zu der Annahme entschliessen, dass ein Bischof um 200 eine den kanonischen Apostelakten direct widersprechende Nachricht anerkannt hätte. Nimmt man an, dass vor *ἡ ἑτέρα* etwas ausgefallen ist und in der Lücke noch eine Tochter erwähnt war, so kommen die vier Töchter

1) Σ ändert 5, 24 [2] *Φίλιππον* in *Φίλιππος*; BDMΛ Hieronymus de uir. ill. 45 schieben *ἡ* nach *πολιτευσαμένη* ein. Das wird schon durch die Ueberlieferung von 3, 30 [8] widerlegt, wo nur B *ἡ* hat.

heraus und ἡ ἑτέρα erhält seine richtige Beziehung. Da nun Clemens von verheiratheten Töchtern des Philippus spricht und die jungfräulichen bei Polykrates zu einem Paar zusammengefasst werden, so lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit weiter vermuthen, dass eine Bemerkung über die Verheirathung des zweiten Paares, von dem nur ἡ ἑτέρα übrig geblieben ist, in der erwiesenen Lücke gestanden hat: es ist wenigstens denkbar, dass die Stelle absichtlich verstümmelt ist, um die verheirathete Prophetin — denn das heisst ἐν ἁγίωι πνεύματι πολιτευσαμένη, vgl. Zahn, Forschungen 6, 170 — aus der Welt zu schaffen. Wenn Clemens sagt τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν, so hat auch er a potiori geredet; ihm kam es nur auf den Beweis an, dass die Apostel die Ehe nicht verworfen hätten. Es versteht sich von selbst, dass der Wortlaut der Stelle unwiederbringlich dahin ist: nur um praktisch zu zeigen wie durch Annahme der Lücke sich die Anstösse heben, ergänze ich: Φίλιππον . . . ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι· ⟨δύο δ' ἦσαν ἀνδράσιν ἐκδεδομέναι⟩ καὶ ἡ ἑτέρα [αὐτοῦ θυγάτηρ] . . . ἐν Ἐφέσωι ἀναπαύεται. Ich hätte natürlich lieber so ergänzt, dass αὐτοῦ θυγάτηρ stehen bleiben kann, sehe aber nicht, wie das möglich ist, und nehme daher an, dass, wie schon gesagt, die Stelle nicht einfach verdorben, sondern verstümmelt und übermalt ist. Keinenfalls berechtigt der Text des Polykrates zu dem Schluss dass er über eine den Apostelakten gleichaltrige Tradition verfügte. Im Gegenteil, die Verheiratung der Aposteltöchter sieht ganz so aus, als wenn kleinasiatische Christenfamilien sich in ähnlicher Weise auf sie zurückführten, wie die δεσπόσυνοι in Palaestina auf die Sippe des Herren selbst [Africanus bei Euseb. KG 1, 7 [14]]: Polykrates selbst rühmt von sich [Eus. KG 5, 24 [6]] ἑπτὰ μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι, ἐγὼ δὲ ὄγδοος. Polykrates verräth auch, was es zu bedeuten hatte, dass man in Hierapolis und Ephesus die Gräber eines Apostels und seiner Töchter zeigen konnte; er hält es dem römischen Bischof vor, dass auch in Asien 'grosse Lichter schlafen', wie umgekehrt im Dialog des Gaius [Eus. KG 2, 25 [7]] dem kleinasiatischen Montanisten die römischen 'Siegeszeichen' des Petrus und Paulus vorgerückt werden. Es ist nicht zu verkennen, der antike Heroencult treibt auf christlichem Boden neue Blüthen; die Kleinasiaten haben den Apostel Philippus mit seinen Töchtern lange nach ihrem Tode, ja nach Papias, schwerlich vor 150, von Caesarea nach Hierapolis und Ephesus geschafft, wie in früheren Zeiten sich die Städte ihre Heroen, in späteren ihre Heiligen holten. Sie hielten selbstverständlich Philippus den 'Evangelisten' und den 'Jünger' für ein und dieselbe Person: die Differenzierung ist secundär. Das einzige urkundliche Zeugniss über ihn ist die angeführte Stelle aus dem Wirbericht der Apostelakten: ihretwegen ist er in die Liste der Diakonen Act. 6, 5 aufgenommen, ihretwegen laufen die Missionslegenden Act. 8, 4 ff. in seine Ankunft in Caesarea aus. Der Jünger Philippus ist ein blosser Name in den nicht unverdächtigen [Wellhausen, Evang. Marci 24 ff.] Katalogen der Zwölf: die Versuche des vierten Evangelisten, aus dem Namen eine die Erzählung belebende Figur zu machen, gehen die Geschichte nichts an. So liegt die Vermuthung nahe, dass

der Evangelist der Urgemeinde in Caesarea, allerdings in alter Zeit, aber doch erst nachträglich unter die Zwölf gerathen ist[1]).

Ich kehre zu dem Ausgangspunkt zurück, zu der Frage wie Papias sich zum vierten Evangelium stellte. Eusebius theilt zunächst aus ihm eine 'Ueberlieferung' über das Marcusevangelium mit [3, 39^{15}]:

καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῶι, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρωι· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

Auch diese Sätze verrathen eine elegante Schreibart: *ἀκριβῶς* ∼ *τάξει*, *ὅσα ἐμνημόνευσεν* ∼ *τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* sind bewusste, die Interpunction und das Verständniss leitende Antithesen: der rhetorischen Doppelung *ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, hinter der sich keine Mysterien der modernen Quellenforschung verstecken, entsprechen die Kola *οὔτε ἤκουσεν οὔτε παρηκολούθησεν*. Der Sinn der vielumstrittenen Worte ist klar. Marcus hat in seinem Evangelium nicht der Reihe nach die Sprüche und Thaten des Herrn aufgezeichnet; denn er war kein unmittelbarer Jünger Jesu, sondern er begleitete Petrus als sein Dolmetscher. Als solcher hörte er die Lehrvorträge des Apostels und schrieb genau alles auf, was er davon behielt. Petrus aber ging in seinen Vorträgen nicht darauf aus, die Herrensprüche in Ordnung zusammenzustellen, sondern richtete sich nach den jeweiligen Bedürfnissen der Hörer. Da nun Marcus einzige Sorge darauf gerichtet war, nichts von dem was er von Petrus gehört hatte, auszulassen oder falsch wiederzugeben, kann man ihm keinen Vorwurf daraus machen, dass er einiges so aufschrieb, wie er sichs erinnerte, d. h. nicht in der richtigen Ordnung.

Papias citirte, wie Euseb fernerhin [3, 39^{17} = p. 292, 8] bezeugt, den ersten Petrusbrief. An zwei anderen Stellen [2, 15^{2}. 6, 14^{6}] berichtet Euseb noch einmal, dass das Evangelium Marci auf Vorträgen des Petrus beruhe; an der zweiten Stelle werden die Hypotyposen des Clemens citirt, an der ersten wird in das in indirecter Rede concipirte Referat die Anführung des Clemens und des Papias eingeschoben [vgl. Corssen, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 3, 244 ff.]. Ich lasse die Stellen folgen.

6, 14^{6}: es geht voran, dass Clemens über die sachliche und zeitliche Rangfolge der Evangelien [vgl. die Ueberschrift von Euseb KG 3 $\overline{K\Delta}$] eine Presbyter-

1) Mit Matthäus dürfte es ebenso stehn. Er hat nicht zu den unmittelbaren Jüngern Jesu gehört, weil sein Evangelium nicht von einem solchen geschrieben sein kann; nicht umgekehrt, wie man meist zu schliessen pflegt. Matth. 9, 9 wird durch Marc. 2, 14. Luc. 5, 27 widerlegt. Darf man übrigens *Ματθαῖος* und *Ματθίας* sondern? Beides geht auf ܡܬܝ zurück, die Koseform von מתתיה [*Θεόδωρος*].

tradition in den Hypotyposen berichtet habe. Zuerst seien die Evangelien mit den Geschlechtsregistern abgefasst, das Marcusevangelium sei auf folgende Weise in die Erscheinung getreten [*τοιαύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν*; Clemens gebraucht den von der Fleischwerdung des Logos üblichen Ausdruck, denn *εὐαγγέλιον* = *λόγος*]: *τοῦ Πέτρου δημοσίαι ἐν Ῥώμηι κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας, πολλοὺς ὄντας, παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῶι πόρρωθεν* [d. h. seit lange] *καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δέ, τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς*[1]) *μητε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.*

2, 15²: in den Zuhörern des Petrus entzündete sich eine solche Frömmigkeit, dass [*ὡς* mit dem Infinitiv] sie am einmaligen Hören und der ungeschriebenen Lehre der göttlichen Predigt nicht genug hatten, *παρακλήσεσιν δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου, λιπαρῆσαι ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτηι αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῶι τοῦ πνεύματος, ἡσθῆναι τῆι τῶν ἀνδρῶν προθυμίαι κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Κλήμης ἐν ἕκτωι τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῶι καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας. τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῆι προτέραι ἐπιστολῆι· ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτόν, τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων* [1 Petr. 5, 13] *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.*

Die Presbyter des Clemens sind von denen des Papias nicht unabhängig, aber sie 'überliefern' mehr, und die Tradition über das aus den Lehrvorträgen des Petrus hervorgegangene Evangelium ist farbenreicher geworden. Die junge römische Gemeinde fordert Marcus, der aus einem Dolmetscher zu einem Begleiter Petri geworden ist, auf, die Vorträge des Apostels schriftlich aufzuzeichnen. Von der gelegentlich mangelnden Ordnung ist keine Rede mehr; nur leise klingt dieser Tadel darin nach, dass das Evangelium ohne Mitwissen des Petrus abgefasst wird: der heilige Geist muss ihm offenbaren dass es in der Gemeinde umläuft. Es wird also über die Stellung des Petrus zu dem Evangelium reflectirt, während er bei Papias ganz aus dem Spiel bleibt und die Auffassung möglich ist, als sei nach Papias Meinung das Evangelium erst nach seinem Tode aufgeschrieben: Irenaeus [3, 1¹ = Eus. KG 5, 8³] wenigstens hat ihn so verstanden. Auch dieser indirecte Tadel ist noch in der Tradition bei Clemens zu spüren: Petrus duldet das Evangelium, aber er erkennt es nicht förmlich an. Das konnte Euseb als Clemens Ansicht referiren, da aber, wo er

---

1) Das Wort ist verdorben, nach der anderen Stelle 2, 15² = p. 140, 11 habe ich *πνευματικῶς* vermuthet, was natürlich mit *ἐπιγνόντα* zu verbinden ist.

selbst, wenn auch wesentlich nach jenem, die Abfassung des Evangeliums erzählt, war ihm diese Formulirung zu stark; er setzte dafür ein dass Petrus sich über den Glaubenseifer der Gemeinde — nicht des Marcus — gefreut und das Evangelium legitimirt habe. Die Citate des Clemens und des Papias werden in einer etwas unbestimmten Weise herangeschoben, weil die Erzählung sich nicht einmal mit der des Clemens genau deckt; das des Papias trifft nur insoweit zu, als er und er zuerst das Marcusevangelium aus den Reden des Petrus abgeleitet hatte. Es steht nichts im Wege, auch das Citat von 1 Petr. 5, 13, das in indirecter Rede steht, also von Euseb selbst nicht zugesetzt ist, ebenfalls aus Clemens Hypotyposen abzuleiten; da aber Euseb ausdrücklich angiebt dass Papias den ersten Petrusbrief anführt, liegt die Vermuthung verführerisch nah, dass er es that um die Verbindung des Marcus mit Petrus — statt mit Paulus — durch ein Zeugniss des Petrus selbst zu belegen.

Nach Papias sollte Marcus Petri Dolmetscher gewesen sein. Dazu scheint übel zu passen, dass derselbe Papias einen griechischen Brief des Apostels anerkannte. Vielleicht hat er beim Zusammenstellen der Ueberlieferungen den Widerspruch nicht gemerkt; er konnte auch einen vorlauten Frager mit der Bemerkung abfertigen, Petrus habe den Brief übersetzen lassen: das wissenschaftliche Urtheil kann nur dahin gehen, dass derjenige der Petrus einen griechischen Brief unterschob, nichts davon wusste oder wissen wollte, dass er eines Dolmetschers bedurfte. Die Presbyter des Clemens waren vorsichtiger als der des Papias; sie liessen den Dolmetsch fallen. Sie hatten vielleicht noch andere Gründe dazu. Ich habe schon oben [S. 11 [7]] die Notiz des Clemens [strom. 7, 106 p. 898] angeführt, nach welcher die Basilidianer behaupteten, ihr Meister sei durch seinen Lehrer Glaukias, den Dolmetscher des Petrus, in den Besitz apostolischer Geheimnisse gelangt. Die Gnostiker mussten um ihrer apokryphen Qabbâla willen sich eine solche Traditionskette construiren; für sie passte die Vorstellung dass Petrus nur aramaeisch gekonnt hätte, weil sie die jüdische Gnosis fortsetzten und mit aramaeischen Namen und Formeln ein geheimnissvolles Wesen trieben[1]). Nach der grosskirchlichen Anschauung kann Petrus ebenso gut griechisch wie Paulus. Daher ist die Vermuthung nicht abzuweisen, dass Papias die Gnostiker treffen wollte, wenn er behauptete, der Evangelist Marcus sei Petri Dolmetsch gewesen: das Evangelium bot die wahre Tradition, nicht jener Glaukias, dessen Lehre Basileides sich rühmte[2]).

---

1) Es genügt an die Achamoth und die Prophetennamen Barkabban und Barkoph zu erinnern. In den der Gnosis am nächsten stehenden Thomasacten ist es ein wesentlicher Zug, den die syrischen Philippusacten gedankenlos entlehnt haben, dass der Apostel 'hebräisch' spricht und singt.

2) Die Chronologie bildet keine Gegeninstanz. Papias Zeit ist nicht genauer bekannt; die Gnostiker sind von der orthodoxen Polemik zu weit nach unten geschoben. Nach Irenaeus [3, 4 [3] = Eus. KG 4, 11 [1]] kam Valentinus unter Hygin nach Rom, d. h. um 140. Dies als richtig zugegeben, sind Basileides und Saturninus mindestens in die Zeit Trajans, wahrscheinlich früher zu setzen. Clemens [strom. 7, 107 p. 898] will Basileides und Valentinus Behauptung, mit Apostel-

Freilich, absoluter Vollkommenheit kann das Marcusevangelium sich nach Papias nicht rühmen, wenn auch der Verfasser an den Mängeln seines Werkes unschuldig ist. Auch am Matthaeusevangelium hat der Presbyter auf den der Bischof sich beruft, etwas auszusetzen [Eus. KG 3, 39[16]]:

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραίδι διαλέκτωι τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

Zu Papias Zeit stand es längst fest, dass Matthaeus ein unmittelbarer Jünger des Herrn gewesen war. Sein Evangelium war also vollkommen, nur Gnostiker zweifelten daran dass die Apostel den Herrn nicht verstanden hätten 1): aber es war nicht mehr im Original vorhanden, sondern nur in nothdürftigen Uebersetzungen. Das ist der Sinn der oft und arg missbrauchten Stelle; möglich, ja wahrscheinlich ist, dass sie ausserdem eine Spitze gegen gnostische Behauptungen enthält: dem lässt sich nicht mehr nachkommen 2). Von einem historischen 'Kern' kann keine Rede sein. Man könnte ja zugeben dass auf dem Weg bis Papias aus dem aramaeischen Evangelium einer echten Tradition ein hebraeisches geworden wäre: Papias verstand weder die eine Sprache noch die andere. Dann aber verräth sich die Erfindung dadurch dass ein semitisches Original nicht

---

schülern verkehrt zu haben, damit discreditiren, dass er sie zu jüngeren Zeitgenossen Markions macht; mehr heisst der in der wissenschaftlichen Chronographie gewöhnliche Ausdruck nicht *Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο.* Die Causalpartikel greift auf das Vorhergehende zurück, indem offenbar Markions Zeit als feststehend angesehen wird: *κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας καθάπερ ὁ Βασιλείδης* usw., es folgt die oben [S. 11[7]] angeführte Stelle. Die Ausführung zeigt deutlich, wie die Berufung der Gnostiker auf Apostelschüler durch die Chronologie als geschwindelt erwiesen werden soll. Man braucht die gnostischen Behauptungen nicht für wahr zu halten, um der tendenziösen Chronologie der Kirchenlehrer zu misstrauen. Was auf den Satz über Markion bei Clemens folgt, ist durch eine Lücke entstellt: *μεθ' ὃν ** Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ἐπήκουσεν.* Die Lücke kann ich nicht ergänzen; von *Σίμων* an ist der Zusammenhang klar: Basileides und Valentinus haben gelogen dass sie mit den Aposteln nähere Beziehungen gehabt hätten, Simon Magus hat allerdings Petrus Predigt gehört, aber nur kurze Zeit, so dass er nichts davon profitirt hat.

1) Iren. 3, 1[1] *nec enim fas est dicere quoniam ante praedicauerunt quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere gloriantes emendatores se esse apostolorum.* 2[2] *aduersantur traditioni dicentes se non solum presbyteris, sed etiām apostolis exsistentes sapientiores sinceram inuenisse ueritatem. apostolos enim admiscuisse ea quae sunt legalia, saluatoris uerbis.* Tertullian. de praescr. haer. 23 *proponunt ergo ad suggillandam ignorantiam aliquam apostolorum, quod Petrus et qui cum eo, reprehensi sunt a Paulo. 'adeo', inquiunt, 'aliquid eis defuit', ut ex hoc etiam illud struant potuisse postea pleniorem scientiam superuenire qualis obuenerit Paulo reprehendenti antecessores.*

2) Es mag immerhin darauf hingewiesen werden, dass bei den 'Indern' [d. i. Yemen nach Rufin] nach der wunderlichen Legende bei Euseb KG 5, 10 das 'hebraeische' Matthaeusevangelium existirt haben soll: zu den Indern kommt der hebraeisch sprechende Apostel Thomas [s. S. 20[1]]; leider ist mit der lückenhaften Stelle in den syrischen Acten [p. 173 Wright] ܬܓܪܐ ܚܕ ܗܢܕܘܝܐ ܒܐܬܪܐ ܕܬܝܡܢܐ [*ἔμπορός τις Ἰνδὸς ἐν τῆι χώραι τῆι πρὸς νότον*] nichts anzufangen; aber ܐܬܪܐ ܕܬܝܡܢܐ ist genau das arabische Jamana.

für das Marcus-, sondern für das Matthaeusevangelium supponirt wird; dies kennt ja schon den griechischen Marcus. Was der Presbyter von den verschiedenen ungenügenden Uebersetzungen erzählt, ist ein absurdes Autoschediasma. Der Text wird freilich zu Papias Zeit mehr geschwankt haben als hundert Jahre später: aber das lag nicht an der Differenz oder der Schlechtigkeit der Uebersetzungen, wie sich noch heute mit voller Sicherheit constatiren lässt. Man wende nicht ein, dass Papias nicht von dem kanonischen Evangelium Matthaei, sondern von seiner 'Quelle' rede. *Τὰ λόγια* steht a potiori, weil es Papias auf die Herrensprüche ankommt; jeder Missdeutung steht die Wendung im Wege, die bei Gelegenheit des Marcusevangeliums von Papias gebraucht wird, *τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*: ein paar Satzglieder weiter steht dafür *τῶν κυριακῶν λογίων*. Die modernen 'Quellenforscher' mögen meinetwegen von einem 'Urmatthaeus' reden; in die Worte des Papias darf diese Terminologie nicht hineingetragen werden: denn es soll erst noch bewiesen werden dass der Name des Matthaeus jemals an einem anderen Evangelium gehaftet hat als dem welches später für kanonisch erklärt wurde.

Der immer wieder auftauchenden Neigung gegenüber, Papias Bemerkungen über die ersten beiden Synoptiker für 'alte Nachrichten' auszugeben und im einen oder anderen Sinne zu verwerten, dürfte eine etwas allgemeinere Bemerkung nicht unangebracht sein. Die classische Litteraturgeschichte hat es allmählich gelernt, mit den Begriffen der litterarhistorischen Legende, Novelle, Erfindung zu arbeiten; sie hat nach unzähligen Versuchen zu pragmatisiren eingesehen dass nur in besonderen Fällen über litterarische Producte eine von den Selbstzeugnissen dieser Producte unabhängige Ueberlieferung existirt und dass derjenige der eine litterarhistorische Ueberlieferung benutzt, immer erst den Beweis ihrer Urkundlichkeit zu führen hat; durch allgemeine Wahrscheinlichkeitsgründe kann dieser nicht ersetzt werden. Bei den Christen ist es nicht anders. Euseb hat sich mit seiner Litteraturgeschichte redlich Mühe gegeben; er hatte, wie er selbst in der Vorrede sagt, kein anderes Material zur Verfügung als die Selbstzeugnisse der Bücher. Nicht einmal über die äussere Geschichte der Werke des Origenes, für die er sich wahrhaftig interessirte, weiss er irgend etwas ausser dem beizubringen, was in oder unter ihnen stand. Und wenns bei den Schriftstellern, die als individuelle, z. Th. weithin bekannte Persönlichkeiten in heller Oeffentlichkeit dastanden, schon so dürftig mit den Nachrichten über ihre Production aussah, wie erst bei den Evangelien, deren Verfasser bewusst oder unbewusst im Dunkel der Gemeinde sich hielten, weil sie nichts anderes sein wollten oder durften als die Verkündiger der einen, von ihrer Menschlichkeit unabhängigen Botschaft? Es ist auch nicht der geringste Schatten einer Hoffnung da, dass jemals über deren Entstehung eine zuverlässige Kunde existirt hätte: die alten Christen hatten andere Sorgen als die Geschichte von der Aufzeichnung der Evangelien auszuforschen und zu conserviren, und als die Gnosis ihnen die Sorge aufzwang, füllten sie das Nichts mit Erfindungen, wie die Gnosis vor ihnen.

Papias kann nicht alle Evangelien in ähnlicher Weise bemängelt haben wie das des Marcus und Matthaeus: dass wäre auf das Eingeständniss hinausgelaufen, dass die schriftliche Offenbarung unzureichend sei, und damit gerieth der kirchliche Bischof ins gnostische Lager. Er muss vielmehr jene Evangelien an einem anderen, vollkommenen gemessen haben, durch welches sie keineswegs ausgeschlossen wurden, hinter dem sie aber doch zurückstanden. Niemand wird daran denken, dass das Lucasevangelium dem Papias als das Mass der Vollkommenheit gegolten hätte, im Gegentheil liegt die Vermuthung näher, dass er diesem eine solche Kritik angedeihen liess, dass Euseb es vorzog, sie nicht aufzunehmen. Die Aussagen welche Clemens in den Hypotyposen den 'Presbytern' über die 'Ordnung' der Evangelien in den Mund legt [Eus. KG 6, 14], die Theorie die Euseb selbst über diese Frage entwickelt [3, 24], haben schon längst zu der Annahme geführt, dass Papias die Synoptiker am Johannesevangelium gemessen und dies für die echteste apostolische Offenbarung ausgegeben hat. Spontan sind weder er noch die Gemeinden überhaupt darauf verfallen, Rangunterschiede unter den Evangelien zuzugeben. Auch hier war die gnostische Kritik die treibende Kraft, eine Kritik übrigens, die nicht etwa nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten orientirt war, sondern Widersprüche aufsuchte, um so die von den 'Einfältigen' gläubig hingenommene schriftliche Tradition gegenüber der mündlichen zu discreditiren: *cum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem conuertuntur ipsarum scripturarum quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate, et quia uarie sint dictae, et quia non possit ex his inueniri ueritas ab his qui nesciant traditionem* sagt Irenaeus [3, 2 [1]]. Dem gegenüber concedirte man gewisse Mängel in den synoptischen Evangelien, die viel zu fest in den Gemeinden wurzelten um zurückgezogen zu werden, und häufte allen Glanz der Offenbarung auf das vierte, das um seiner Differenz von den anderen willen durch eine diesen geltende Kritik nicht getroffen wurde.

Die Erkenntniss dass Papias das Johannesevangelium über die anderen gestellt hat, lehrt ein viel gescholtenes Bruchstück desselben Papias [Patr. apost. ed. Funk I² 373] verstehen und würdigen:

euangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis [*id est in extremis,* soll heissen *externis* oder *extraneis*] *quinque libris rettulit.*

Es folgen absurde Schwindeleien, auf welche das Citat des Papias nicht ausgedehnt zu werden braucht. Dieses selbst wird aber weder durch den letzthin auf Irenaeus zurücklaufenden Zusatz *discipulus Iohannis carus* discreditirt noch durch die falsche und ausserdem verschriebene Uebersetzung von *Ἐξηγητικῶν ε'* [= *πέμπτωι*]: die über jeden Verdacht erhabene Buchzahl hält der Corruptel die Wage und auf die barbarische Schreiberweisheit kommt nichts an. Wie schon gesagt, verstand Irenaeus den Bericht des Papias über das Marcusevangelium so, als habe Marcus die Vorträge des Petrus erst nach dessen Tode aufgezeichnet. Das griechische Matthaeusevangelium war nach Papias darum unvollkommen,

weil es in dieser Form nicht von dem Apostel unmittelbar ausgegangen war. Aber das Johannesevangelium, sagte Papias, hatte der Apostel selbst, während er noch auf Erden weilte, mitgetheilt und den Gemeinden zum officiellen Gebrauch überliefert. Ich vermag in dieser Bemerkung nichts Widersinniges zu entdecken, schliesse vielmehr aus ihr, dass Irenaeus Papias richtig verstanden hat, wahrscheinlich auf Grund einer Stelle die Euseb nicht mitgetheilt hat: denn dieser, der sich einer erheblich geringeren Freiheit der Bewegung erfreute als der alte Bischof von Hierapolis oder auch nur Clemens von Alexandrien, lässt, wie schon gesagt, das Marcusevangelium durch Petrus sanctioniren [2, 15 [2]].

Schon für Papias und seinen Gewährsmann war das Evangelium Johannis das vornehmste, aber nicht das zuletzt geschriebene. Der Bischof von Hierapolis hat sich zwar schwerlich klar gemacht, was die von ihm gebrachte und erhaltene Nachricht über den Märtyrertod der Söhne Zebedaei bedeutete, aber die Folgerung musste er aus dieser Nachricht ziehen, dass das Evangelium Johannis abgefasst und veröffentlicht war, ehe Petrus und Paulus ausgezogen waren um die Welt zu bekehren. Damit war gegeben, dass es höchstens nach dem des Matthaeus, sicher vor dem des Lukas und Marcus geschrieben war. Es war für Euseb selbstverständlich unmöglich, eine derartige Ansicht aufzunehmen, welche der seit Irenaeus und Clemens unbestritten herrschenden Legende von der späten Abfassung des Evangeliums in Ephesus schnurstracks zuwiderlief: dies ist der Grund für die oft falsch gedeutete und nie zureichend begründete Thatsache dass die KG über Papias Stellung zum vierten Evangelium nichts verlauten lässt. Dagegen ist die Meinung dass das vierte Evangelium vor der Trennung der Apostel abgefasst sei, eine leichte Entstellung abgerechnet, im sog. Canon Muratorianus offen ausgesprochen:

Iohannes ex discipulis[1]) *cohortantibus condiscipulis [et episcopis] suis dixit 'conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit reuelatum, alterutrum nobis enarremus'. eadem nocte reuelatum Andreae ex apostolis*[1]), *ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta discriberet.*

Die Notiz ist, wie vieles in dem merkwürdigen Fragment, unvollständig erhalten: es fehlt der Inhalt der Ermahnung welche die übrigen Jünger an Johannes richteten. Doch kann dem Sinne nach nicht zweifelhaft sein, dass im Original gestanden hat etwa *παρακαλούντων ἵνα εὐαγγέλιον γράψηι*. Das dreitägige Fasten soll nach altchristlichem Gebrauch die Offenbarung des Geistes

1) Griechisch *τῶν μαθητῶν, τῶν ἀποστόλων*, der Genitiv ist partitiv und drückt mit grösserer oder geringerer Praecision den Titel aus. Dionysios von Alexandrien [Eus. KG 7, 7 [2]] *τινὸς ἀδελφοῦ τῶν πρεσβυτέρων*. Eus. KG 7, 15 [1] *Μαρῖνος τῶν ἐν στρατείαις ἀξιώμασιν τετιμημένων* [ein Soldat mit Charge]. 7, 21 [2] *Ἱέρακι τῶν κατ' Αἴγυπτον ἐπισκόπων* [so, nicht *ἐπισκόπωι* die gute Ueberlieferung]. Polykrates von Ephesos [Eus. KG 3, 31 [3] p. 264, 14 = 5, 24 [2] p. 490, 16] *Φίλιππον τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Bei Arrian *τῶν ἑταίρων* als Titel sehr oft; *τῶν φίλων, τῶν διαδόχων* u. a. in den Ptolemaeerurkunden, vgl. die bequeme Zusammenstellung bei Strack, Rh. Mus. 55, 161 ff.

vorbereiten[1]), die selbstverständlich mit der vor Ablauf dieser Frist eintretenden Vision des Andreas nicht erschöpft ist und in erster Linie für das aufzuzeichnende Evangelium erbeten wird. Diese Offenbarung ergeht an alle Jünger, da sich alle darauf gerüstet haben; zwar schreibt nur Johannes sie auf, aber die übrigen sollen den Text lesen[2]) und dadurch verbürgen dass er mit der jedem zu Teil gewordenen Offenbarung übereinstimmt. Einer Epoche die solche Bürgschaften überhaupt postulirte, konnten nur Apostel als Bürgen genügen; zum Ueberfluss zwingt der Name des Andreas, *μαθηταί* und *ἀπόστολοι* im engsten Sinne zu verstehen und *et episcopis* als schlechte Accommodation an die vulgäre Legende auszuscheiden. Sind aber die Zwölf an der Abfassung des Evangeliums betheiligt, dann muss man sich gedacht haben dass es vor der Aposteltrennung aufgezeichnet wurde: es kommt dieselbe Auffassung heraus, wie sie für Papias aus einem anderen Grunde erschlossen werden musste. Darum braucht kein directer und unmittelbarer Zusammenhang zwischen Papias sammt seinen Presbytern und dem muratorischen Kanon angenommen zu werden; unleugbar ist jedoch, dass beide auf der gleichen Stufe der Tradition stehn, und das wenige was im Kanon über das Marcusevangelium noch erhalten ist *quibus tamen interfuit et ita posuit*, wird leidlich verständlich, wenn man den Presbyter des Papias heranzieht und *quibus* auf Vorträge des Petrus bezieht. Keinenfalls hat der Kanon Marcus eine auch noch so geringe persönliche Kenntniss des Herrn vindicirt; dem steht die Bemerkung über Lucas *dominum tamen nec ipse* [*οὐδ' αὐτός*] *vidit in carne* im Wege[3]).

1) Act. Apost. 13, 2 *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῶι κυρίωι καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Mit dieser Vorstellung hängt das verschärfte Fasten der Montanisten zusammen. Tertull. de ieiun. 6 [*Helias*] *quadraginta diebus et noctibus uacuo uentre arido ore peruenit in montem Choreb, ubi cum in spelunca deuertisset, quam familiari congressu dei exceptus est* [3 Kön. 19, 8 ff.] … *tanta est circumscripti uictus praerogatiua, ut deum praestet homini contubernalem, parem re uera pari. si enim deus aeternus non esuriet, ut testatur per Esaiam* [40, 28], *hoc erit tempus quo homo deo adaequetur, cum sine pabulo uiuit.* 7 [nach Dan. 2, 16 ff.] *Daniel deo fidens et sciens quid ad demerendam dei gratiam faceret, spatium tridui postulat, cum sua fraternitate ieiunat, atque ita orationibus commendatis, et ordinem et significationem somnii per omnia instruitur.* 12 *iam enim et in ista specie ditati saturatique regnatis, non delicta incursantes, quae ieiuniis elimentur, nec reuelationum scientia indigentes, quae xerophagiis extorqueantur, nec bella propria metuentes, quae stationibus discutiantur.* Fasten als Vorbereitung auf eine Offenbarung gehört zum Apparat der jüdischen Apokalypsen, vgl. Charles zu Apoc. Baruch 9, 2 p. 13.

2) *recognoscentibus cunctis* = *ἀναγινωσκόντων πάντων. ἀντιαναγινώσκειν* heisst technisch collationiren, vgl. v. d. Goltz, Texte und Unters. NF 2^4, 11. Die alexandrinischen Gelehrten hielten sich *ἀναγνῶσται* [Correctoren] vgl. Phot. p. 171^a 9. Die Apostel collationiren gewissermassen die Aufzeichnungen des Johannes mit der ihnen gewordenen Offenbarung.

3) Die Stelle über Lucas lautet: *tertio evangelii librum secundum Lucan. Lucas iste* [d. i. *οὗτος ὁ Λουκᾶς*, echtes Scholiasten- und Excerptorengriechisch] *medicus post ascensum Christi cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum* [*secundum*, Dittographie] *adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit, dominum tamen nec ipse uidit in carne et idem prout assequi potuit, ita* ⟨*posuit*, die Ergänzung nach dem Passus über Marcus⟩ *et a natiuitate Iohannis incipit dicere.* Für *iuris* ist längst *itineris* vorgeschlagen: *ὡς εἰ τῆς ὁδοῦ ζηλωτήν* muss nach Act. Apost. 9, 2. 19, 9.

Die syrischen Johannesakten, die mit dem Roman des sog. Lucius Charinus nichts zu thun haben und die nicaenische Formel voraussetzen[1]), haben vielleicht einen alten Rest in ihrem seltsamen Bericht über die Entstehung des Johannesevangeliums erhalten. Sie erzählen zunächst, dass Matthaeus, Marcus und Lucas ihre Evangelien verfassen und dann Johannes schriftlich bitten, dass auch er eins schreiben möge, die Mittheilung hinzufügend, dass Paulus unter die Apostel aufgenommen sei. Johannes aber weigert sich; über Paulus sagt er: *οὐκ ἐροῦσιν ὅτι νέος ἐκεῖνος, ἐὰν ὁ Σατανᾶς ταραχὴν ἐμβάλλῃ τῶι κόσμωι*[2]). Bis hierher liegt lediglich die gewöhnliche Meinung in romanhafter Verzerrung vor; die Erzählung fährt dann so fort, dass Petrus und Paulus nach vollendetem Missionswerk nach Ephesus reisen, um Johannes zu besuchen. Fünf Tage, vom Montag bis zum Samstag, dringen sie vergeblich in ihn, das Evangelium zu schreiben: er verweigerts auch ihnen, indem er sagt: 'erst wenn es der Wille des heiligen Geistes ist, werde ichs schreiben'. In der Nacht zum Sonntag, in der Stunde der Auferstehung des Herrn, erscheint der heilige Geist[3]): da verfasst Johannes in einer Stunde das Evangelium, giebt es nach Sonnenaufgang den beiden andern Aposteln und liest es dann der in der Kirche versammelten Gemeinde von Ephesus vor. Petrus und Paulus reisen nach 30 tägigem Aufenthalt wieder ab, erst nach Jerusalem zu Jakobus, dem Bruder des Herrn, dann nach Antiochien. Johannes aber bleibt in Ephesus, bis er, 120 Jahr alt, dort verborgen wird von dem Herrn wie Moses auf dem Berge Nebo. Die Möglichkeit wird sich kaum bestreiten lassen, dass eine keck alle Wirklichkeiten und Wahrscheinlichkeiten überspringende Erfindung hier die ältere Erzählung dass Johannes das Evangelium auf den Rath der anderen Apostel verfasste, mit der officiellen ephesischen Legende ausgeglichen hat.

Wichtiger ist eine andere Spur. Nächst der gewöhnlichen Ordnung der Evangelien, welche die griechische Ueberlieferung durchaus beherrscht und auch

23. 24, 22 erklärt werden. In *ex opinione* steckt ein Gegensatz zu *nomine suo,* wie beim Johannesevangelium *recognoscentibus cunctis* und *suo nomine* einander entgegenstehn; also *ex opinione ⟨Pauli⟩* = *Παύλου γνώμῃ.* Nach Eus. KG 3, 4[7] gab es eine Tradition welche Röm. 2, 16. 2 Tim. 2, 8 auf das Lucasevangelium bezog. Ich bemerke nebenbei, dass die Lucaslegende nicht um ein Iota glaubwürdiger ist als die Combination dass Marcus Petri Dolmetsch gewesen sei; dass Alexandrien Marcus, Antiochien Lucas mit Beschlag belegt, erweckt von vornherein Verdacht.

1) P. 7, 4 Wright ܢܘܗܪܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ = *φῶς ἀπὸ φωτός*. Nach p. 27, 9 ist der Sohn *δύναμις καὶ σοφία τοῦ πατρός*, eine Formulirung, die der strengen Orthodoxie ein Greuel war und nach dem 4. Jahrh. kaum vorkommen dürfte, vgl. zu Eus. KG 1, 2[11] p. 16, 12. P. 59 wird die Abgarlegende vorausgesetzt, *ἀπαρχή ἐστιν ἡ Ἐφεσίων πόλις τοῦ εὐαγγελίου σου παρὰ πάσας τὰς πόλεις καὶ ἀδελφὴ γεγένηται τῆς Ἐδέσσης τῶν Παρθυαίων*: gerade in Ephesus hat sich die Correspondenz zwischen Abgar und Jesus auf einer Inschrift gefunden, die einem Haus als Amulett dienen sollte.

2) P. 63, 15 ܠܐ ܗܘܘ ܐܡܪܝܢ ܕܙܥܘܪܐ ܗܘܐ. ܠܐ ܗܘ ܙܥܘܪ ܫܘܠܛܢܗ ܡܢ ܫܠܝ̈ܚܐ ܩܕܡܝ̈ܐ. Der Sinn ist: 'wenn in der nachapostolischen Zeit die Ketzer Verwirrung anstiften werden, dann wird man nicht sagen dass Paulus nur ein junger Apostel war, sondern seine Autorität wird nicht geringer sein als die der alten Apostel'. Johannes sanctionirt die Aufnahme der paulinischen Briefe in den Kanon.

3) Vgl. Apokal. 1, 10.

im sinaitischen Syrer befolgt wird, steht eine andere, Mt Jo Lc Mc: sie findet sich im Codex Bezae und den altlateinischen Bibelhandschriften[1]). Irenaeus [3, 1[1] = Eus. KG 5, 8[2]] und Origenes [Eus. KG 6, 25[4]] bezeugen ohne jede Möglichkeit des Missverständnisses, dass die gewöhnliche Ordnung chronologisch gemeint ist: damit ist wenigstens der Versuch gerechtfertigt, das gleiche Princip auf die andere anzuwenden. In der That spiegelt sie die bei Papias und trotz der Accommodation an die gewöhnliche Reihenfolge auch im muratorischen Kanon vertretene Traditionsstufe wieder: Johannes schreibt sein Evangelium früh, weil es älter als die Apostelrennung ist; Lucas folgt als Genosse des Paulus; Marcus schreibt zuletzt, nach Petrus Tode. Die Ordnung der sog. abendländischen Texte ist also die ältere, älter jedenfalls als das Ende des 2. Jahrhunderts[2]), ein Resultat das vorurtheilsfreien Kennern der Textgeschichte nicht unwillkommen sein wird.

In sehr merkwürdiger Weise sind die alten, sicher aus dem Griechischen übersetzten Prologe, die nach Corssens Vorgang die 'monarchianischen' genannt werden [Texte und Unters. 15[1]], von dem Widerstreit der älteren und jüngeren Auffassung beeinflusst. Der Verfasser bekennt sich gleich im Anfang zum chronologischen Princip: *Matthaeus ex Iudaea sicut in ordine primus ponitur, ita euangelium in Iudaea primus scripsit.* Bei Johannes scheint dies Princip in die Brüche zu gehn:

et hic est Iohannes qui . . . positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis inuenitur alienus. qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Matthaeum ponitur, quoniam in domino quae nouissima sunt, non uelut extrema et abiecta numero, sed plenitudinis opere perfecta sunt. et hoc uirgini debebatur.

In andern Handschriften liegt der Satz *qui etsi — perfecta sunt* in kürzerer Form vor: *tamen post omnes euangelium scripsit.* Beide Formen sind unecht. Denn *et hoc uirgini debebatur* giebt nur dann einen verständigen Sinn, wenn es mit *tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis inuenitur alienus* verbunden wird; schon vorher sind göttliche — nicht menschliche — Belohnungen der Jungfräulichkeit erwähnt [p. 6, 15 ff. und 7, 4 ff.]. Ausserdem ist die Begründung thöricht, wenn sie die zweite Stelle motivirt: sie liesse sich nur entschuldigen,

1) Genaueres bei Zahn, Gesch. d. Kanons 2, 364 ff., dessen 'Beweis' dass aus der Geschichte des Buchwesens folge, die grösseren Bücher der Bibel seien bis zum Uebergang von der Rolle zum Codex isolirt fortgepflanzt, allerdings nur beweist dass er von der Geschichte des Buchwesens nichts versteht oder verstehn will. Neben den beiden im Text angegebenen Anordnungen hat Bedeutung höchstens noch eine dritte, Mt Mc Jo Lc, die im curetonschen Syrer und dem Canon Mommsenianus sich findet: sie ist ein Versuch, die beiden Ordnungen Mt Jo Lc Mc und Mt Mc Lc Io auszugleichen.

2) Clemens ordnet in den Hypotyposen [Eus. KG 6, 14[5] ff.] Mt Lc Mc Io. Diese Ordnung hat in der Textgeschichte keinen Anhalt und stimmt in der Hauptsache, der Stellung des Johannesevangeliums, mit Irenaeus und Origenes überein. Man kann höchstens aus ihr folgern dass die gewöhnliche Ordnung um 200 im Orient noch nicht vollständig durchgedrungen war.

wenn das Johannesevangelium für das späteste, aber auch vornehmste ausgegeben werden soll. Wenn also dies Zeugniss gegen das chronologische Ordnungsprincip wegfällt, so ist andererseits die ephesische Legende, die der alten Anordnung widerstrebt, schon eingedrungen: *hoc autem euangelium scripsit in Asia*, heisst es ausdrücklich. In ähnlicher Weise schwankt die Ansetzung bei Lucas und Marcus. Ueber Lucas wird gemäss der vulgären Anschauung bemerkt:

qui cum iam descripta essent euangelia per Matthaeum quidem in Iudaea, per Marcum autem in Italia, sancto instigante spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit euangelium, significans etiam ipse in principio ante alia esse descripta.

Danach sollte man erwarten dass Lucas auf Marcus folgt: thatsächlich ordnet der Catalogus Claromontanus Mt Io Mc Lc. Dagegen behauptet der Prolog zu Mc ausdrücklich, wie Clemens von Alexandrien, dass Marcus nach Matthaeus und Lucas geschrieben habe:

denique et perfecti euangelii opus intrans et a baptismo domini praedicare deum inchoans non laborauit natiuitatem carnis quam in prioribus uiderat, dicere
indem er die übliche Weise, die Discrepanzen des Johannesevangeliums und der Synoptiker zu erklären, auf Marcus überträgt[1]).

Euseb [KG 3, 39[17]] behauptet dass Papias wie aus dem Petrusbrief, so auch aus dem ersten Johannesbrief Stellen angeführt habe. Liessen sich schon dafür Gründe beibringen, dass 1 Petr. 5, 13 von Papias mit seinen Nachrichten über das Marcusevangelium zusammengestellt worden ist, so ist es noch erheblich wahrscheinlicher, dass er den ersten Johannesbrief, dessen antignostische Richtung

---

1) Die schwierigen Worte welche vorhergehen, verstehe ich etwas anders als Corssen: *nam initium principii in uoce propheticae exclamationis instituens* [τὴν γὰρ προοιμίου ἀρχὴν ἐν προφητικῆι φωνῆι καθιστῶν] *ordinem leuiticae electionis ostendit, ut praedicans praedestinatum Ioannem filium Zachariae in uoce angeli adnuntiantis et missum* [*emissum* codd.], *non solum uerbum caro factum, sed et corpus domini in omnia* [οὐ μόνον τὸν λόγον σάρκα γενόμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα κατὰ πάντα τοῦ κυρίου ὑπάρχον] *per uerbum diuinae uocis animatum* [διὰ λόγου θείας φωνῆς ἐψυχωμένον, Umschreibung für Johannes nach Mc 1, 3] *initio euangelicae praedicationis ostenderet, ut qui haec legens sciret cui initium carnis in domino* [ἵνα τις ταῦτα ἀναγινώσκων εἰδῆι τίς ἡ ἀρχὴ τῆς ἐν κυρίωι σαρκός], *et dei aduenientis habitaculum caro deberet agnoscere* [καὶ τοῦ θεοῦ κατελθόντος σκήνωμα τὴν σάρκα ἐπιγιγνώσκειν ἀναγκάζηται] *atque in se uerbum uocis, quod in consonantibus perdiderat, inueniret* [καὶ ὁ τῆς φωνῆς λόγος ὃ ἐν τοῖς ὁμοφώνοις ἀπώλεσεν, ἐν αὐτῶι εὕρηι, d. h. dass die Ankündigung des Herrn durch Johannes den Glauben, den Johannes, die Stimme des Predigers in der Wüste, bei seinen Sprachgenossen, den Juden, verloren hatte, bei dem Leser finde]. Der einzige Sinn des bombastischen Schwulstes ist: aus der Prophezeiung dass dem Herrn eine Stimme in der Wüste vorangehen wird, und daraus dass diese Prophezeiung sich in Johannes dem Täufer erfüllte, folgt dass derjenige welcher auf Johannes den Täufer folgte und von ihm getauft wurde, leibhaftig der Herr war. Die Gnostiker, welche *Ιησοῦς* und *Χριστός* unterschieden, beriefen sich auf das Marcusevangelium; vgl. Iren. 3, 10[6]. 11[7]. Der Verfasser der Prologe braucht monarchianische Formeln, aber er polemisirt darum weder offen noch versteckt gegen das Evangelium Johannis.

ihm ausserdem sympathisch sein musste, für das Evangelium zeugen liess: der muratorische Kanon macht es wenigstens so[1]).

Die jüngere Meinung dass Johannes erst in höherem Alter von Ephesus aus seine Schriften in die Welt gesandt habe, sitzt im allgemeinen Bewusstsein bis auf den heutigen Tag so fest, dass ein harter Widerspruch zu klaffen scheint zwischen Papias Nachricht von Johannes frühem Tod und seiner Bezeugung des Briefes. Und doch ist die Incongruenz nicht grösser als die dass Papias Marcus für den Dolmetscher desselben Apostels ausgiebt, dessen griechisch geschriebenen Brief er gläubig annimmt. Er prüfte eben die Traditionen die zu ihm gelangten, auf den Lehrinhalt, ob keine Gnosis in ihnen steckte; die historische Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit war ihm einerlei. So fiel es ihm auch nicht bei, den Johannes der Apokalypse von dem Apostel zu differenziren. Euseb hätte ein solches Zeugniss gegen das ihm so unangenehme Buch nicht unterdrückt, und dass Papias die Apokalypse kannte und zu deuten versuchte, ist mehrfach und bestimmt bezeugt: am schwersten wiegt die Notiz des Irenaeus [5, 30 ¹ = Eus. KG 5, 8 ⁵], dass die welche Johannes von Angesicht gesehen hätten, *ΨΞF* und nicht *ΨIF* für die Zahl der Apokalypse [13, 18] erklärten, denn damit können nur die Presbyter des Papias gemeint sein. Es ist gewiss eine Monstrosität zu behaupten dass Johannes von Agrippa I. hingerichtet wurde und vorher auf der Insel Patmos die Apokalypse über die sieben asiatischen Gemeinden gesehen hätte: es kommt aber auf dieselbe Ungeheuerlichkeit hinaus, wenn der muratorische Kanon, wiederum auf der gleichen Traditionsstufe stehend wie Papias, erklärt dass das Sendschreiben an die sieben Gemeinden das Vorbild für Paulus Briefe gewesen sei:

de quibus singulis ⟨non⟩ necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus apostolus Paulus sequens prodecessoris sui Iohannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali etc.

Wer will, kann sich diese alterthümliche Einfalt durch die Annahme näher bringen, dass Johannes auf ausdrücklichen Befehl des Herrn nach Patmos geht und alles was er den Gemeinden schreibt, Prophezeihungen sind: für ein prophetengläubiges Geschlecht brauchten die Gemeinden noch nicht zu existiren, als die Offenbarung über sie erging.

Eine weitere Spur der frühen Datirung der Apokalypse ist erhalten bei Epiphanius 51, 33: *τοῦ ἁγίου Ἰωάννου πρὸ κοιμήσεως αὐτοῦ προφητεύσαντος ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος καὶ ἀνωτέρω* [*ἀνωτάτω* HSS], *ὅτε εἰς τὴν Πάτμον νῆσον ὑπῆρχεν.* Zu Epiphanius Zeiten stand längst die Meinung fest, dass Johannes von Domitian nach Patmos verbannt sei: also muss er jenes Datum irgendwo gefunden haben. Es steht in dem Capitel über die ‘Aloger’, welche in der Ent-

1) *Quid ergo mirum si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat dicens in semetipsum quae uidimus oculis nostris et auribus audiuimus et manus nostrae palpauerunt, haec scripsimus uobis? sic enim non solum uisorem se*[*d*] *et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur.*

wicklung der Johanneslegende eine grössere Rolle gespielt haben als gemeiniglich angenommen wird. Irenaeus [3, 11 9] spricht von Leuten welche in der Polemik gegen die montanistischen Propheten und deren Auffassung des Parakleten so weit gingen, dass sie das Johannesevangelium verwarfen:

alii uero, ut donum spiritus frustrentur, quod in nouissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt quae est secundum Ioannis [oder *Ioannem* vgl. Zahn, Gesch. d. Kanons 2, 968] *euangelium* [für *τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου τὴν κατὰ Ἰωάννην*], *in qua paracletum se missurum dominus promisit. sed simul et euangelium et propheticum repellunt spiritum, infelices uere qui pseudoprophetas* [nothwendige, längst gefundene Verbesserung von *pseudoprophetae*] *quidem esse uolunt* [1]), *propheticam uero gratiam repellunt ab ecclesia, similia patientes his qui propter eos qui in hypocrisi ueniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent.*

Die weitere Widerlegung aus 1 Kor. 11, 4f. ist ohne historisches Interesse. Die Leute behaupteten also, dass es kein prophetisches Charisma mehr gäbe; die welche ein solches zu besitzen sich rühmten, seien falsche Propheten. Ein Paraklet sei nicht verheissen: denn das Evangelium Johannis sei zu verwerfen. Damit ist die Ursache aufgezeigt, welche sie zur Verwerfung des Evangeliums trieb, der Kampf gegen den Montanismus. Sie kämpften also im grosskirchlichen Lager, und Irenaeus vermag ihnen keine Irrlehren vorzuwerfen. Es war keine Frage der Lehre, sondern der Disciplin, ob die Prophetie noch fortlebte, und der Vergleich jener Antimontanisten mit überstrengen Christen, die um der Heuchler willen sich von der Gemeinschaft der Brüder fernhalten, wäre sehr unangebracht gewesen, wenn sichs um Haeretiker im vollen Sinne gehandelt hätte.

Epiphanius nennt *ἄλογοι* diejenigen welche die Schriften des Johannes, d. h. das Evangelium und die Apokalypse, für unecht erklärten. Er giebt ausdrücklich an, dass sie gegen die Montanisten polemisirten [51, 33]: es kann demnach vernünftiger Weise nicht bezweifelt werden, dass er dieselben Leute meint wie Irenaeus; dass dieser die Verwerfung der Apokalypse nicht erwähnt, ist durch den Zusammenhang seiner Ausführungen über das nur in der Vierzahl vollkommene Evangelium gegeben. Auch Epiphanius weiss keine Irrlehre anzugeben, um derentwillen die beiden Bücher nicht anerkannt wurden: erst er selbst hat den Namen, der für seine eigene Rohheit und Bornirtheit erheblich charakteristischer ist als für seine Gegner, erfunden um jene unter die Ketzer einreihen zu können [2]). Es ist überhaupt fraglich, ob es sich um eine Gemeinschaft, eine,

1) Die Conjectur *nolunt* verdirbt die polemische Pointe.

2) Epiphanius spricht gelegentlich von christologischen Ketzereien, die man sich hüten muss auf die Aloger zu beziehen: 51, 6 p. 428c *δευτέρου δὲ γενομένου εὐαγγελιστοῦ* [Marcus] *καὶ μὴ περὶ τῆς ἄνωθεν καταγωγῆς τοῦ θεοῦ λόγου τηλαυγῶς σημήναντος, ἀλλὰ πάντηι μὲν ἐμφαντικῶς, οὐ μὴν κατὰ ἀκριβολογίαν, τοσαύτη* [*τοσαύτην* HSS] *γέγονε τοῖς προειρημένοις ... σκότωσις τῶν διανοημάτων τοῦ μὴ καταξιωθῆναι πρὸς φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου* [d. h. dass sie des Evangeliums nicht gewürdigt wurden zur Erleuchtung], *λεγόντων αὐτῶν ὅτι ἰδοὺ καὶ δεύτερον εὐαγγέλιον περὶ*

um mich so allgemein wie möglich auszudrücken, in der Verwerfung der beiden Johannesbücher sich zusammenfindende Mehrzahl in Wahrheit gehandelt hat. Irenaeus Plurale beweisen nichts, denn *οἱ περὶ Ἀρίσταρχον* heisst griechisch nicht 'die Schule Aristarchs', sondern einfach 'Aristarch', und den Gegner zu multipliciren ist traditioneller Stil der Polemik. Was Epiphanius über die Aloger berichtet, stammt deutlich alles aus einem Buch eines Mannes. Es ist nicht unnütz, diese Reste übersichtlich zusammenzustellen.

51, 3 p. 424ᵇ *λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ* [nämlich *τὰ βιβλία*, Evangelium und Apokalypse] *Ἰωάννου ἀλλὰ Κηρίνθου, καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναί φασιν ἐν ἐκκλησίαι.* Sie erklärten, die beiden Schriften verdienten nicht in der Gemeinde verlesen zu werden, wollten also zur Gemeinde gehören.

4 p. 424ᵈ *'τί', φησίν, 'εἶπεν ὅτι ἐν ἀρχῆι ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* [Joh. 1, 1] *καὶ ὅτι ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ κατεσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ εἴδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* [Joh. 1, 14] *καὶ εὐθὺς Ἰωάννης μαρτυρεῖ καὶ κέκραγε λέγων ὅτι 'οὗτός ἐστιν*[1]) *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου'* [Joh. 1, 15. 29] *καὶ καθεξῆς* [*φησι*] *καὶ εἶπον αὐτῶι οἱ ἀκούσαντες 'ῥαββι ποῦ μένεις'* [Joh. 1, 39]; *ἅμα δὲ ἐν ταὐτῶι τῆι αὔριον* [*φησὶν*] *ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὑρίσκει Φίλιππον, καὶ λέγει αὐτῶι ὁ Ἰησοῦς 'ἀκολούθει μοι'* [Joh. 1, 44] *καὶ μετὰ τοῦτο ὀλίγωι πρόσθεν* [etwas weiter im Buch] [*φησὶν*] *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας γάμος ἐγένετο ἐν Κανα τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐκλήθη ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου καὶ ἦν ἐκεῖ ἡ μήτηρ αὐτοῦ* [Joh. 2, 1. 2], *οἱ δὲ* (*ἄλλοι*)[2]) *εὐαγγελισταὶ φάσκουσιν αὐτὸν ἐν τῆι ἐρήμωι πεποιηκέναι τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενον ὑπὸ τοῦ διαβόλου καὶ τότε* [und dann erst, nach den 40 Tagen] *ὑποστρέψαντα καὶ παραλαβόντα τοὺς μαθητὰς* ⟨*ἄρξασθαι κηρύττειν*' oder ähnlich, das Verbum kann nicht fehlen⟩; Das Fragepronomen umfasst den ganzen Satz; der Schriftsteller fragt: 'wie kommt es, dass im vierten Evangelium Jesu Taufe, Jüngerwahl und erstes Wunder sich in drei Tagen abspielen' — darauf kommen die sorgfältig ausgehobenen, aber nach alter Art frei paraphrasirten Stellen hinaus — 'während die Synoptiker zwischen Taufe und Jüngerwahl die

---

Χριστοῦ σημαῖνον [*καὶ*] *οὐδαμοῦ ἄνωθεν τὴν γέννησιν.* Die 'oben genannten' sind Ebion, Kerinthos usw. p. 427ᶜᵈ. Ebenso 18 p. 441ᶜ *ὁρᾷς ὅτι οὐδὲν κατὰ λησμονὴν ὑφηγεῖσθαι παρέλειψεν* [*ὑφηγεῖται παρέλειψε δὲ* HSS] *ὁ Ἰωάννης, τὰ* ⟨*δὲ*⟩ *τῶι Ματθαίωι εἰρημένα. οὐ γὰρ ἦν χρεία ἐκείνων οὐκέτι, ἀλλὰ τῆς τελείας φράσεως πρὸς ἀντίρρησιν τῶν νομιζόντων ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο* [d. h. im späten Griechisch 'erst von Maria an'] *Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν*: dies war die Lehre der Ebioniten nach Eus. KG 3, 27². Ferner 21 *πῶς οὐ* [*οὖν* HSS] *καταγνωστέαι αἱ αἱρέσεις ἐλλιπῆ ποιοῦσαι τὸν υἱὸν πρὸς τὸν πατέρα; ἴσον γὰρ* [*φασὶν*] *ἑαυτὸν ποιῶν τῶι θεῶι λέγει τὸ εὐαγγέλιον* [Joh. 5, 18].

1) So nach der venetianer Handschrift; die Ausgaben interpoliren.

2) Zusätze des Epiphanius schliesse ich in runde Klammern.

40 Tage in der Wüste, die Versuchung und die Rückkehr nach Galilaea legen'? Die Kritik ist nicht dogmatisch, aber vortrefflich.

17. 18 p. 441ª *μὴ νοοῦντες γὰρ τὴν δύναμιν τῶν εὐαγγελίων φασὶ 'πῶς οἱ* (*ἄλλοι*) *εὐαγγελισταὶ εἰρήκασιν ὅτι φυγὰς ᾤχετο ἀπὸ προσώπου Ἡρῴδου ὁ Ἰησοῦς εἰς Αἴγυπτον* [Mt 2, 13 ff.] *καὶ μετὰ τὴν φυγὴν ἐλθὼν κατέμεινεν εἰς Ναζαρει* [Mt 2, 23], *εἶτα λαβὼν τὸ βάπτισμα ἀπῆλθεν εἰς τὴν ἔρημον καὶ μετὰ τοῦτα ἀνέκαμψε καὶ μετὰ τὸ ἀνακάμψαι ἤρξατο κηρύττειν, τὸ δὲ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου* (*φασι,* Zusatz des Epiphanius, damit ihm keiner das lästerliche Wort *τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου* zuschiebe) *ψεύδεται; μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ὀλίγα τινὰ εὐθὺς λέγει ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανα τῆς Γαλιλαίας'.* Hierzu gehört auch 18 p. 441ᶜ *λέγουσι δὲ τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἀδιάθετον* [nicht zum N. T. gehörig][1]) *εἶναι, ἐπεὶ μὴ ταῦτα ἔφη, λέγω δὲ* [formelhaft = nämlich] *τὸ κατὰ τὸν πειρασμὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν, καὶ οὐκ ἀξιοῦσιν αὐτὸ δέχεσθαι.* 21 p. 444ª *κἄν τε γὰρ λέγωσιν ὅτι 'ὁ μὲν Ματθαῖος καὶ Μάρκος καὶ Λουκᾶς οἱ εὐαγγελισταὶ* [Johannes ist also kein Evangelist] *διηγήσαντο περὶ τοῦ σωτῆρος ὅτι μετὰ τὸ βάπτισμα ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον* [Mt 4, 1] *καὶ ἐποίησεν ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος καὶ μετὰ τὸν πειρασμόν, ἀκούσας ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφερναουμ τὴν παρὰ θάλασσαν* [Mt 4, 12. 13]· *ὁ δὲ* (*Ἰωάννης*) *ψεύδεται μὴ εἰπὼν περὶ τούτων, ἀλλ' εὐθὺς ἀπὸ πρώτης ὅτε ἦλθεν ὁ σωτὴρ πρὸς τὸν Ἰωάννην, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα λέγει περὶ αὐτοῦ, πεποιηκέναι', φανήσονται κατὰ πάντα τὴν ἀκρίβειαν τῶν εὐαγγελίων ἠγνοηκότες.*

22 *κατηγοροῦσι δὲ οἱ αὐτοὶ πάλιν τοῦ ἁγίου εὐαγγελιστοῦ . . . ὅτι, φασίν* (*ὁ Ἰωάννης*) *'ἔφη δύο πάσχα τὸν σωτῆρα πεποιηκέναι ἐν περιόδωι ἐνιαυτῶν δύο, οἱ δὲ* (*ἄλλοι*) *εὐαγγελισταὶ περὶ ἑνὸς πάσχα διηγοῦνται'.* Die Aloger zählen also nur die ausdrücklich erwähnten Paschafeste Joh. 2, 13 ff. und 11, 55 ff., das der Passion; das dazwischenliegende 6, 4 ff. ist von Jesus nicht gefeiert. Da jene beiden den Anfang und das Ende seiner Wirksamkeit bezeichnen, kommen gerade zwei Jahre heraus. Die Interpretation ist zu gut als dass Epiphanius sie hätte verstehen können.

Völlig unbefangen war die Kritik nicht — sie wollte ja den Montanismus bekämpfen — und wenn Epiphanius etwas mehr erhalten hätte, würde es an Ausführungen nicht fehlen, die geeignet wären, die Achtung ein klein wenig herabzustimmen, zu welcher die Unbefangenheit der erhaltenen Aporien jeden modernen Leser zwingt. Es darf jedenfalls nicht verschwiegen werden, dass die Kritik sich nicht auf den ersten Johannesbrief erstreckte — der zweite und dritte kommen nicht in Frage —; anders lassen sich die Worte des

---

1) *διάθετος* vertritt *διαθήκη* in der Composition; so ist *ἀδιάθετος* bei Plut. Cat. mai. 9 Uebersetzung von *intestatus.* Dass *ἐνδιάθετος* und *ἐνδιάθηκος* synonym sind, steht fest; dagegen ist die Bedeutung 'ungeordnet' für *ἀδιάθετος* weder nachgewiesen noch an dieser Stelle passend, da dem vierten Evangelium nicht Unordnung, sondern Widerspruch mit den andern vorgeworfen wird.

Epiphanius nicht verstehen [34 p. 456c]: *ἐπαίρονται δὲ πάλιν τῆι διανοίαι οἱ αὐτοὶ λεξιθηροῦντες ἀπείρως, ἵνα δόξωσι παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία, φημὶ δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τό τε εὐαγγέλιον καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν. τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνάιδουσι γὰρ καὶ αὗται τῶι εὐαγγελίωι καὶ τῆι Ἀποκαλύψει.* Epiphanius hat über einen Angriff gegen den Brief nichts gefunden, wenn er zu diesem Schluss greifen musste; dass die 'Aloger' den Brief, den Papias schon las, nicht gekannt hätten, ist sehr unwahrscheinlich. Der Paraklet des [2, 1] Briefes konnte allerdings von den Montanisten nicht so umgedeutet werden wie der des Evangeliums, und ein Spruch wie [4, 1] *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον* liess sich gegen die Prophetie jener bequem verwenden [vgl. Epiphan. 48, 1]: darum mag die Kritik vor ihm Halt gemacht haben.

Sei dem wie ihm wolle, in den Bruchstücken die Epiphanius erhalten hat, redet kein Irrlehrer, Gnostiker, Markionit usw., sondern ein scharfsinniger, nüchterner Mann, der mit seiner Kritik der Kirche einen Dienst erweisen will; vor allem, es redet ein einzelnes Individuum, keine Schule, keine Secte und keine Gemeinde. Selbst den Fall gesetzt, dass ihm sein selbständiges Urteil ein kirchliches Amt kostete — denn nur um einen Geistlichen kann es sich handeln — oder er gar ausgeschlossen wurde, so konnte darum noch keine Gemeinschaft entstehen, die sich von der Grosskirche durch nichts unterschied als dadurch dass sie ein Evangelium verwarf, und mit ihr harmonirte in der Verurteilung der montanistischen Prophetie.

Der Schriftsteller lässt sich noch bestimmen und benennen. Von seiner Kritik der Apokalypse hat Epiphanius folgendes erhalten:

51, 32 p. 454a *'τί με', φασίν, 'ὠφελεῖ ἡ Ἀποκάλυψις Ἰωάννου λέγουσά μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων καὶ ἑπτὰ σαλπίγγων'* [Apok. 8, 2 ff.];

33 p. 455b *εἶτά τινες ἐξ αὐτῶν* [Phrase, man lasse sich nicht täuschen] *πάλιν ἐπιλαμβάνονται τούτου τοῦ ῥητοῦ ἐν αὐτῆι τῆι Ἀποκαλύψει καὶ φάσκουσιν ἀντιλέγοντες ὅτι 'εἶπε πάλιν γράψον τῶι ἀγγέλωι τῆς ἐκκλησίας τῶι ἐν Θυατείροις* [Apok. 2, 18] *καὶ οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία Χριστιανῶν ἐν Θυατείροις. πῶς οὖν ἔγραψε τῆι μὴ οὔσηι'*;

Zum Verständniss ist es nöthig, die Widerlegung des Epiphanius mit hinzuzunehmen: 'wenn sie sagen *οὐκ ἔνι νῦν ἐκκλησία εἰς Θυάτειρα*, so beweisen sie dass Johannes ein Prophet gewesen ist'. Der Gegner behauptet also, dass die Prophezeiungen der Apokalyse nicht in Erfüllung gegangen seien: es gäbe zu seiner Zeit keine Gemeinde dort. Der Ton liegt bei Epiphanius auf *δεικνύουσι*, ferner steht *προφητευκέναι* emphatisch = die Zukunft richtig voraussagen. Der Gegner meint aber nicht, dass zu seiner Zeit die Thyateirener alle noch Heiden waren, sondern er muss gesagt haben, sie seien Montanisten, und darum existire dort keine Gemeinde. Denn Epiphanius fährt fort: 'damals, zur Zeit des 'Alogers', hausten auch die Montanisten dort neben den Rechtgläubigen und rissen schliesslich die ganze Stadt mit sich fort: grade diese Montanisten werden von dem Leugner der Apokalypse bekämpft':

ἐνοικησάντων γὰρ τότε [*τούτων* HSS] *ἐκεῖσε καὶ τῶν κατὰ Φρύγας καὶ δίκην λύκων ἁρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀκεραίων πιστῶν, μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν οἵ τε ἀρνούμενοι τὴν Ἀποκάλυψιν κατὰ τοῦ λόγου τούτου* [nämlich der Kataphryger] *εἰς ἀνατροπὴν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο.*

Diese Polemik des Epiphanius sticht sehr von derjenigen gegen die Kritik des Evangeliums ab. Dort redet er breit, confus — auch wenn man die sehr ausgedehnten Interpolationen abrechnet —, mit wichtigthuerischem Geschrei, hier ist er kürzer, Gedanken und Thatsachen schimmern durch seine schlecht gebauten Sätze durch: er pflügt dort mit eigenem, hier mit fremdem Kalbe. Nun stecken aber in der entlehnten Polemik nicht nur wichtige Nachrichten über den Gegner, sondern die ganze oben ausgehobene Bemerkung des Gegners über Apok. 2, 18 ist von der Polemik nicht zu trennen: mit anderen Worten, Epiphanius kennt den Gegner hier nur durch die Widerlegung. Ist das aber an einem Punkt bewiesen, so gilts für alles was Epiphanius über die Kritik der Apokalypse und des Evangeliums mittheilt.

In der Widerlegung wird nun weiter so argumentirt: 'jetzt' — im Gegensatz zu dem von mir hergestellten *τότε* des vorhergehenden Satzes — 'existirt dort eine rechtgläubige Gemeinde, damals war sie montanistisch. Diese Ketzerei ist' — wie alle Ketzereien, vgl. Hegesipp bei Eus. KG 4, 22[4]. 3, 32[7. 8] — 'erst in nachapostolischer Zeit entstanden: ihre Herrschaft in Thyateira ist vom Apostel vorhergesagt[1]), und der Kritiker giebt dadurch dass er die Gemeinde von Thyateira für montanistisch erklärt, selbst zu, dass sich die Prophezeihung des Apostels erfüllt hat'. Damit ist das Raisonnement abgeschlossen, der Gegner selbst hat bewiesen dass Johannes richtig prophezeit hat: es ist zu beachten, dass die Widerlegung mit dem Material des Kritikers arbeitet und deutlich verräth dass sie nur durch ihn von dem Montanismus in Thyateira etwas weiss:

νῦν δὲ διὰ τὸν Χριστὸν ἐν τῶι χρόνωι τούτωι μετὰ χρόνον ριβ' ἐτῶν ἔστιν ἡ ἐκκλησία καὶ αὔξει καὶ ἄλλαι τινὲς ἐκεῖσε τυγχάνουσιν, τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας· δι' ὃ καὶ ἐσπούδασε τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποκαλύψαι ἡμῖν πῶς ἤμελλε πλανᾶσθαι ἡ ἐκκλησία μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς, ὅς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ ἐνενήκοντα τρισὶν ἔτεσιν[2]), *ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῆι κατὰ Φρύγας αἱρέσει. οὕτω γὰρ εὐθὺς διελέγχει ὁ κύριος ἐν τῆι Ἀποκαλύψει λέγων,* es folgen Apok. 2, 18—21. *οὐχ ὁρᾶτε, ὦ οὗτοι, ὅτι περὶ τῶν γυναικῶν λέγει τῶν ἐν οἰήσει προφητείας ἀπατωμένων καὶ ἀπατωσῶν πολλούς, φημὶ δὲ περὶ*

1) Der Montanist Tertullian beschwert sich bitter über ‚Psychiker', welche 1 Tim. 4, 1 als eine Vorverkündigung der montanistischen Prophetie deuteten [de ieiun. 2]: *et ideo nos esse iam tunc praenotatos in nouissimis temporibus abscedentes a fide, intendentes spiritibus mundi seductoribus, doctrinis mendaciloquorum inustam habentes conscientiam.*

2) *Ἐπί* mit dem Dativ bezeichnet einfach die Dauer; so sehr oft bei Eusebius, z. B. KG 1, 3[10] p. 32, 19. 9[2] p. 72, 7. 10[6] p. 74, 18. 3, 32[6] p. 270, 4 [Hegesipp] usw. usw.

Πρισκίλλης καὶ Μαξιμίλλης καὶ Κυιντίλλης· ὧν ἡ ἀπάτη οὐ λέληθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ προεθέσπισε προφητικῶς ἐν τῶι στόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου πρὸ κοιμήσεως αὐτοῦ προφητεύσαντος ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος καὶ ἀνωτέρω, ὅτε εἰς τὴν Πάτμον νῆσον ὑπῆρχεν. ὁμολογοῦσιν γάρ· καὶ οὗτοι ἐν Θυατείροις ταῦτα πεπληρῶσθαι.

Wer die apostolische Zeit auf 93 Jahre nach der Himmelfahrt berechnet, ist ein Chronologe, der in diesen Dingen nicht naiv, sondern mit einer gewissen, vielleicht verkehrten, aber doch darum nicht gänzlich fehlenden Ueberlegung urteilt. Einem solchen ist aber nicht zuzutrauen, dass er die Apokalypse schon unter Claudius angesetzt hat, ganz abgesehen davon dass schon zu Irenaeus Zeit, in welcher der Kampf gegen den Montanismus noch in vollem Gange war, die Datirung auf Domitian die vulgäre war; denn die apostolische Zeit dauert nur dann 3 Menschenalter, wenn Johannes so lange lebt wie die spätere Legende behauptet, und mit der langen Lebensdauer ist die späte Abfassung der Apokalypse, ihrem Inhalt entsprechend, gegeben. Dagegen ist der frühe Ansatz daraus zu erklären, dass die Kunde von Johannes zeitigem Tod noch nachwirkte und ein Datum erzwang, das zu dem Buch selbst übel stimmt. Da nun die Möglichkeit erst recht ausgeschlossen ist, dass Epiphanius selbst das Datum 'unter Kaiser Claudius' eingesetzt hat, so kann er es nur bei dem Kritiker der Apokalypse, richtiger in dem Bericht seines Gewährsmannes über diesen gefunden haben; jener Kritiker aber gab damit die Meinung derer wieder, welche zu seiner Zeit die Apokalypse für ein Werk des Apostels hielten. Von da aus wird es verständlich, warum in der Widerlegung die Dauer der apostolischen Zeit bestimmt wird: es ist das Polemik nicht des Epiphanius, sondern seines Gewährsmannes gegen jenen Kritiker, der als allgemeine Meinung hingestellt hatte, dass die Apokalypse, die man seit Irenaeus [5, 30 [3] = Eus. KG 3, 18 [3]. 5, 8 [6]] an das Ende der apostolischen Zeit setzte, schon unter Claudius geschrieben sei. Es dürfte erlaubt sein einen Schritt weiter zu gehn und zu vermuthen dass der Kritiker die spätere Datirung nicht kannte.

Noch ein Bruchstück aus der Kritik der Apokalypse ist von Epiphanius erhalten:

51, 34 p. 456c *φασὶν ὅτι ⟨'μή πηι ἄρα γέλοιόν ἐστι τὸ⟩ εἶδον καὶ εἶπε τῶι ἀγγέλωι 'λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἐπὶ τοῦ Εὐφράτου' καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τοῦ στρατοῦ, μύριαι μυριάδες καὶ χίλιαι χιλιάδες, καὶ ἦσαν ἐνδεδυμένοι θώρακας πυρίνους καὶ θειώδεις καὶ ὑακινθίνους'* [Apok. 9, 14—17 in freier Wiedergabe]. Epiphanius leitet die Widerlegung ein mit den Worten aus denen ich das Fragment verbessert habe: *ἐνόμισαν γὰρ οἱ τοιοῦτοι μή πηι ἄρα γέλοιόν ἐστιν ἡ ἀλήθεια.*

Diesen gegen die Apokalypse gerichteten Aporien sehen diejenigen des Gaius zum Verwechseln ähnlich, die durch die 1888 entdeckten syrischen Fragmente von Hippolyts *Κεφάλαια κατὰ Γαΐου* bekannt geworden sind. Da die Hermathena [6, 411 ff.] nicht überall bequem zugänglich ist, lasse ich die *κεφάλαια* des Gaius im Original abdrucken und füge eine griechische Uebersetzung bei, nicht als ob

ich behauptete, das Original reconstruiren zu können, sondern als bestes Mittel der Interpretation, und weil ich der Meinung bin, dass sogar für syrische Originale, geschweige denn Uebersetzungen, das Griechische die für wissenschaftliche Uebertragungen allein zulässige Sprache ist:

ܓܐܝܘܣ ܐܪܣܝܘܛܐ ܕܓܥܣ ܠܘܩܒܠ ܓܠܝܢܐ ܘܐܡܪ܇ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܗܠܝܢ ܢܗܘܘܢ. ܡܛܠ ܕܐܝܟ
ܓܢܒܐ ܕܐܬܐ ܒܠܠܝܐ܇ ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܡܐܬܝܬܗ ܕܡܪܝܐ

Γάιος (ὁ *αἱρετικός* junger Zusatz) *ἐναντιοῦται τῆι Ἀποκαλύψει λέγων ὅτι ʻταῦτ' οὐχ οἷόν τε γενέσθαι· ὡς γὰρ κλέπτης ἐν νυκτὶ ἐρχόμενος* [1 Thess. 5, 2] *ἔσται ἡ παρουσία τοῦ κυρίου'.*

Wie die Widerlegung Hippolyts zeigt, zielt die Aporie auf Apok. 8, 7—11, nicht nur auf 8, 8. Der ʻAloger' des Epiphanius erklärt die sieben Engel mit den sieben Trompeten für ʻunnütz'.

ܓܐܝܘܣ ܐܡܪ. ܕܐܝܟܢܐ ܕܒܡܒܘܠܐ ܠܐ ܐܫܬܢܝܘ ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ܇ ܘܡܢ ܫܠܝ ܛܒܥܘ. ܗܟܢ ܐܦ
ܒܫܘܠܡܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ *** ܘܦܘܠܘܣ ܕܟܕ ܢܐܡܪܘܢ ܕܫܠܡܐ ܗܘ ܘܫܝܢܐ܇ ܢܩܘܡ
ܥܠܝܗܘܢ ܐܒܕܢܐ

Γάιος λέγει ὅτι ʻὡς ἐν τῶι κατακλυσμῶι οὐκ ἤρθη τὰ στοιχεῖα [die Himmelslichter] *καὶ ἀθρόως κατεκλύσθησαν* [die Menschen nämlich], *οὕτως καὶ ἐν τῶι τέλει γενήσεται κατὰ τὸ γεγραμμένον* ⟨*ὥσπερ αἱ ἡμέραι τοῦ Νωε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* [Mt. 24, 37]⟩ *καὶ τὸ Παύλου* [1 Thess. 5, 3] *ὅταν λέγωσιν ʻεἰρήνη καὶ ἀσφάλεια', τότε ἐπιστήσεται αὐτοῖς ὄλεθρος'* 1). Gegen Apok. 8, 12.

ܗܪܟܐ ܡܥܩܒ ܓܐܝܘܣ ܕܐܝܟܢܐ ܡܬܕܝܢܝܢ ܥ̈ܘܠܐ ܡܢ ܩܡܨܐ. ܟܕ ܟܬܒܐ ܐܡܪ ܕܚ̈ܛܝܐ ܡܬܦܣܝܢ. ܘܙܕ̈ܝܩܐ
ܪ̈ܕܝܦܐ ܐܢܘܢ ܒܥܠܡܐ. ܘܦܘܠܘܣ ܕܡܗܝ̈ܡܢܐ ܢܬܪܕܦܘܢ܇ ܘܒ̈ܝܫܐ ܢܪܒܘܢ ܟܕ ܛܥܝܢ ܘܡܛܥܝܢ

ἐνταῦθα ἀντιλέγει Γάιος ʻπῶς κολάζονται οἱ ἄνομοι ὑπὸ τῶν ἀκρίδων [Apok. 9, 3 ff.], *τῆς γραφῆς λεγούσης ὅτι οἱ ἁμαρτωλοὶ εὐθηνοῦσι καὶ οἱ δίκαιοι διωκόμενοι ἐν τῶι κόσμωι* 2) *καὶ τοῦ Παύλου ὅτι οἱ πιστεύοντες διωχθήσονται καὶ οἱ πονηροὶ προκόψουσιν πλανῶντες καὶ πλανώμενοι'* [2 Tim. 3, 12. 13];

ܓܐܝܘܣ. ܠܐ ܟܬܝܒ ܕܡ̈ܠܐܟܐ ܩܪ̈ܒܝܢ ܩܪܒܐ ܘܠܐ ܕܐܒܕ ܚܕ ܡܢ ܬܠܬܐ ܕܒ̈ܢܝܢܫܐ. ܐܠܐ ܕܢܩܘܡ ܥܡܐ
ܥܠ ܥܡܐ

Γάιος· ʻοὐ γέγραπται ὅτι ἄγγελοι πολεμοῦσιν οὐδὲ ὅτι ἀπολεῖται τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων [Apok. 9, 14 ff.], *ἀλλ' ὅτι ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος'* [Mt. 24, 7].

Ich füge hier Hippolyts Widerlegung in griechischer Uebersetzung hinzu: *καὶ Ἱππόλυτος κατ' αὐτοῦ· οὐ λέγει τοὺς ἀγγέλους εἰς πόλεμον ἔρχεσθαι, ἀλλὰ τὰ τέσσαρα ἔθνη ἀναστήσεσθαι ἐκ τοῦ κλίματος τοῦ ἐπὶ τῶι Εὐφράτηι καὶ ἐπιδρα-*

---

1) Der Schluss von Hippolyts Widerlegung: ܘܗ̇ܝ ܕܡܝܬܝ ܬܚܘܝܬܐ ܥܠ ܠܐ ܡܪܓܫܢܘܬܐ ܕܠܐ ܡܗܝܡܢܘܬܗܘܢ ܪܡܙ ist bis jetzt nicht verstanden; die Worte heissen m. E. *καὶ ἣν προφέρει ἀπόδειξιν* [die Stelle Mt 24, 37, die Gaius zum Beweis anführt], *τὴν ἀναισθησίαν τῶν μὴ πιστευόντων εἰς αὐτὸν σημαίνει.*

2) Ich habe den Spruch vergeblich gesucht. Ps. 72, 12 oder Hiob 21, 9 stimmen nur sehr im Allgemeinen. *διώκεσθαι* ʻverfolgt werden' ist in übertragenem Sinne nicht alttestamentlich.

μεῖσθαι τὴν γῆν καὶ πολεμήσειν τῆι ἀνθρωπότητι. τὸ δὲ τέσσαρας ἀγγέλους οὐκ ἀλλότριον τῆς γραφῆς Μωσέως λέγοντος [Deut. 32, 8] *ὅτε διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. ἀγγέλοις οὖν τῶν ἐθνῶν παραδοθέντων καὶ ἑκάστου ἑνὶ ἔθνους ἀγγέλωι λαχόντος δικαίως ὁ Ἰωάννης λέγει διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως* [9, 14] *ὅτι λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους, οἵ εἰσιν Πέρσαι καὶ Μῆδοι καὶ Βαβυλώνιοι καὶ Ἀσσύριοι. ὅτε γὰρ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐπὶ τῶν ἐθνῶν τεταγμένοι οὐ κελεύονταί κινῆσαι τοὺς ὑπ' αὐτούς, δεσμός τις ἡ τοῦ λόγου δύναμις φαίνεται τοῦ ἐπέχοντος αὐτοὺς μέχρι τοῦ ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν καὶ προστάξαι τὸν παντοκράτορα. καὶ ταῦτα δὲ συμβήσεται ὅταν ἔλθηι ὁ ἀντίχριστος.* Alles, auch das Citat aus dem Deuteronomium kehrt bei Epiphanius 51, 34 wieder in der Widerlegung des letzten aus dem Kritiker ausgehobenen Excerpts: er hat also Hippolyt benutzt.

ܠܘܩܒܠ ܓܐܝܘܣ ܐܪܛܝܩܐ ܐܡܪ. ܕܣܛܢܐ ܗܘܐ ܐܣܝܪ܆ ܡܢ ܗܘ ܕܦܠܓܐ ܕܒܥܠܕܒܒܐ ܟܢܫܐ ܢܨܚܢܐ
ܘܐܣܝܪܗ ܘܥܡ ܡܠܟܘܬܗ ܟܕ

Γάιος (*ὁ αἱρετικός*) *ἀντιλέγει ὅτι* ʻ*ὁ Σατανᾶς ἐδέθη ὧδε* [Apok. 20, 2], *διότι γέγραπται ὅτι εἰσῆλθεν ὁ Χριστὸς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ ἔδησεν αὐτὸν καὶ ἡμᾶς τὰ σκεύη αὐτοῦ ἥρπασεν*' [vgl. Mt 12, 29]. Gaius meint: ʻnach der Apokalypse wird der Satan erst in den letzten Zeiten gefesselt, während nach dem Evangelium Christus das längst hier, in dieser Welt, gethan hat'. In Hippolyts Antwort heisst es *καὶ ἐὰν λέγῃς δεδεμένον αὐτὸν ἐνώπιον τῶν πιστῶν* [ܩܕܡ ܡܗܝܡ̈ܢܐ], *πῶς* [Joh. 14, 30] *προσέρχεται τῶι Χριστῶι τῶι ἁμαρτίαν οὐ πεποιηκότι;* Nach Gaius nimmt Christus die Gläubigen fort, während der ʻStarke' gebunden zusehen muss; Hippolyt wirft ein: ʻwie tritt er denn, frei, an Jesus heran, der doch mehr ist als die Gläubigen' [1])?

Die Kritik des Johannesevangeliums als ketzerisch nachzuweisen, erschien Epiphanius leicht genug, um das Geschäft selbst zu übernehmen. Die Evangelien zu harmonisiren war ihm eine Sache des Glaubens, nicht der Gelehrsamkeit; in der Paschafrage wollte er auf ältere Gewährsmänner nicht zurückgehn, ausserdem war im 4. Jahrhundert das Interesse an der Pseudochronologie des christlichen Kalenders so stark, dass ihm Tractate und Tabellen reichlich zur Verfügung standen. Anders wars bei der Apokalypse, da nahm er das von seinem Gewährsmann gebotene Material dankbar an: dass dieser Gewährsmann Hippolyt war, ist lang vermuthet; die neugefundenen Bruchstücke Hippolyts erheben die Vermuthung zur Gewissheit. Umgekehrt ist damit gegeben, dass

1) Das Hermathena 7, 147 ff. veröffentlichte Fragment Hippolyts enthält nichts von Gaius und braucht nicht aus den *Κεφάλαια κατὰ Γαίου* entnommen zu sein. Eine historische Notiz darin ist durch einen Schreibfehler entstellt und mag hier aufgeklärt werden. Nach den Worten *οὐδὲ ὁ Οὐεσπασιανὸς εἴδωλον ἀνέστησεν ἐν τῶι ναῶι* heisst es weiter ܐܠܐ ܠܓܡܘܢܐ ܗܘ ܕܡܢ ܛܪܝܢܘܣ ܩܘܐܝܛܘܣ ܓܒܪܐ ܢܨܝܚܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܐܩܝܡ ܬܡܢ ܨܠܡܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܩܘܪܐ. Wenn man für das sinnlose ܠܓܡܘܢܐ ܗܘ schreibt ܗܓܡܘܢܐ ܗܘ und in ܩܘܐܝܛܘܣ Lusius Quietus erkennt [vgl. die Varianten zu Euseb KG 4, 2 [5] p. 302, 7], den Traian nach seinem Sieg über die aufständischen Juden zum Statthalter von Palaestina machte, so kommt heraus *ἀλλ' ὁ ἡγεμὼν ὁ ὑπὸ τοῦ Τραιανοῦ ἀναδειχθεὶς Κύητος ἀνὴρ λαμπρὸς Ῥωμαίων ἱδρύσατο ἐκεῖ εἴδωλον τῆς λεγομένης Κόρης.* Die Ueberlieferung wird richtig sein.

der Kritiker Gaius ist: er wird in den syrischen Fragmenten ausdrücklich genannt, und für die um einzelne Aporien sich drehende Debatte passt der für Hippolyt bezeugte Titel *Κεφάλαια κατὰ Γαίου* vortrefflich[1]).

Aus dem Dialog des Gaius gegen den Montanisten Proklos führt Euseb an [KG 3, 28[2]]:

*ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ ***[2]) *δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῶι δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν.*

In den Anmerkungen zu meiner Ausgabe habe ich die Stellen der Apokalypse angegeben, auf welche sich das boshafte Resumé bezieht: deren tausendjähriges Reich wird treffend durch das eingefügte 'wiederum' geschieden von der himmlischen Stadt Jerusalem, in der das Fleisch haust: denn was anders als das Fleisch, das nur den Lüsten dient, kann in der Stadt wohnen, die mit so sinnlichen Farben geschildert wird? Dieselbe Doppelung steckte in dem folgenden, schon zu Eusebs Zeiten zerstörten Satz:

καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ[3]), *ἀριθμὸν χιλιονταετίας*[4]) *⟨ὁρίζει, μεθ' ἣν οὐράνιόν τινα τόπον ἐπιγείου ὡς⟩ ἐν γάμωι ἑορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι.*

Die Ueberlieferung kann nicht intact sein, weil *ἐν γάμωι ἑορτῆς* sinnlos ist, weil *γίνεσθαι* sich nicht construiren lässt, und weil nach der Apokalypse die Hochzeit des Lammes mit der heiligen Stadt auf das tausendjährige Reich folgt[4]). Meine Ergänzung ist natürlich nur ein Versuch, das unbedingt Nothwendige in die Ueberlieferung hineinzubringen. Ich habe schon oben [S. 35] darauf hingewiesen, dass die merkwürdig genaue Fixirung der apostolischen Zeit auf 93 Jahre nach der Himmelfahrt, die sich bei Epiphanius in einem 'Kapitel gegen Gaius' findet, einen Chronologen verräth. Hippolyt wollte ein Chronologe sein; nachdem er als Gewährsmann des Epiphanius feststeht, lässt sich die Rechnung ausführen, ja sie ist im Wesentlichen von Salmon [Hermathena 8, 188 ff.] schon ausgeführt. Nach der Ostertafel auf Hippolyts Statue, die in diesem Fall allein massgebend ist[5]), setzte Hippolyt die *γένεσις Χριστοῦ*, d. h. die Empfängniss, auf den 2. April

---

1) Assemani bibl. orient. III 1 p. 15.

2) Alte, voreusebianische Lücke; denn ὁ ist unverständlich und kann eben darum nicht interpolirt sein.

3) Hippolyt [s. o. S. 37]: *οὐκ ἀλλότριον τῆς γραφῆς.*

4) In den *Κεφάλαια κατὰ Γαίου* interpretirt Hippolyt die 1000 Jahre weg: das sei nicht wörtlich als ein bestimmter Zeitraum zu nehmen, sondern eine Umschreibung für den einen herrlichen Tag der Wiederkunft des Messias. Damit fällt die Doppelung des Lebens nach dem Tode fort, an der sich Gaius gestossen hatte.

5) Chronologische Angaben über Christi Geburt und Passion sind in den Handschriften selten unversehrt geblieben. Trotzdem ist es nicht schwer, im Danielcommentar 4, 23 p. 242 den echten Hippolyt herzustellen: *ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος [γεγέννηται ἐν*

2 v. Chr., die Passion auf den 25. März 29 n. Chr. Die apostolische Zeit schloss also nach ihm mit dem Jahr 122 n. Chr. ab. Hippolyt [s. o. S. 34] stellt ferner die Jetztzeit, in welcher es eine christliche Gemeinde von Thyateira gebe, der Epoche des Kritikers gegenüber, in der die Gemeinde montanistisch gewesen sei. So leicht dies zu verstehen ist, so arge Schwierigkeiten bereitet die nähere Bestimmung der Gegenwart durch *μετὰ χρόνον ριβ' ἐτῶν*. Der terminus a quo fehlt und muss errathen werden. Wie längst erkannt ist [vgl. Harnack, Chronol. 1, 376 ff.], kann es nicht das Datum der Aloger oder vielmehr des Gaius sein: denn nimmt man auch das spätest mögliche Datum für Hippolyt, 235, das Jahr seiner Deportation nach Sardinien [Chron. minor. ed. Mommsen 1, 74/75], so ergiebt sich 123, was für einen Gegner des Montanismus zu früh ist. Hingegen ist als terminus a quo möglich das von Hippolyt auf 122 fixirte Ende der apostolischen Zeit: nichts steht der Annahme im Wege, dass Hippolyt 234 gegen Gaius schrieb. So kommt der Sinn heraus, dass in den 112 Jahren nach der apostolischen Epoche die Ketzerei in Thyateira zur Herrschaft gelangte und wieder beseitigt wurde. So vortrefflich die Rechnung stimmt, so anstössig bleibt die Teilung des Zeitraumes von 29—234 durch das Jahr 122, das weder das Datum der Apokalypse noch das der 'Aloger' oder des Montanismus sein kann. Nun habe ich schon oben [S. 35] vermuthet dass in diesem Datum eine Polemik steckt gegen die Meinung, Johannes habe die Apokalypse unter Claudius geschaut, und diese Vermuthung dürfte wahrscheinlich genug sein, um einen Erklärungsversuch für die seltsame Gruppirung der Zahlen bei Hippolyt darauf zu basiren. Claudius regierte von 41—54; zählt man 112 Jahre hinzu, so ergiebt sich die Zeit des Montanus, 153—166 [vgl. Harnack, Chronol. 1, 363 ff. nach Zahn, Forsch. 5, 3 ff.]: ja, es bietet sich die Versuchung noch genauer zu rechnen. Epiphanius [48, 1] giebt als Zeit der phrygischen Secte an das 19. Jahr des Antoninus Pius, 156; 156—112 = 44. 44 n. Chr. ist das Todesjahr des Johannes, und bei Epiphanius [51, 33 s. o. S. 35] heisst es ausdrücklich, dass Johannes vor seinem Heimgang unter Claudius die montanistische Pseudoprophetie geweissagt habe. Dann hat Gaius gesagt: 'die Apokalypse, die im 4. Jahr des Claudius geschaut sein soll, ist kein apostolisches Buch: denn sonst hätte sie sich nicht an die zukünftige Gemeinde von Thyateira wenden können, die 112 Jahre später, im 19. Jahr des Antoninus Pius, nicht mehr existirte und dem Montanismus

---

Βηθλεέμ wird schon durch die schwankende Stellung als Interpolation erwiesen, *ἐν ῇ* in cod. A ist ein Flicken] *πρὸ τεσσάρων ⟨νωνῶν⟩ ἀπριλίων ἐγένετο* [*πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰανουαρίων* zweifellos zu *γεγέννηται ἐν Βηθλεέμ* gehörige Interpolation, Weihnachten ist durch Hippolyt nicht bezeugt] *ἡμέραι τετράδι βασιλεύοντος Αὐγούστου τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῶι καὶ πεντακοσιοστῶι ἔτει· ἔπαθεν δὲ τριακοστῶι* [*τρίτωι*] *ἔτει πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλίων ἡμέραι παρασκευῆι ἑκκαιδεκάτωι* [*ὀκτωκαιδεκάτωι* HSS] *ἔτει Τιβερίου Καίσαρος ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος* (29 n. C.) [*καὶ Γαίου Καίσαρος τὸ τέταρτον Γαίου Κεστίου Σατορνίνου* = 41 n. C.]. Ueber das 18. Jahr des Tiberius = 33. Jahr Christi vgl. Abhandl. 40, 28; das monströse Datum 41 n. C. ist das um ein Jahr verschobene des Annianus, vgl. Pauly-Wissowa RE 2, 2465.

anheimfiel oder anheimgefallen war'. Darauf antwortet Hippolyt: 'rechne ich 112 Jahre von meiner Zeit zurück, so erreiche ich das Ende der apostolischen Zeit und der apostolischen Prophetie; nicht lange vor dies Ende fällt die Apokalypse, nach diesem Ende haben sich ihre Weissagungen vom Montanismus erfüllt'. Das sonderbare Datum 122 = 234—112 = 29 n. Chr. + 93 erklärt sich daraus dass Hippolyt die Zahl 112 aus einer ganz anderen Rechnung übernahm, deren terminus a quo, 44 n. Chr., für ihn unannehmbar war.

Ich will diesem Hin- und Herschieben von Zahlen keinen allzu grossen Wert beilegen, um so weniger als die wichtigste Frage offen bleibt, wie Gaius zu der Datirung der 'Phryger' auf 156 gekommen ist. Das eine ist und bleibt unzweifelhaft, dass der Kritiker der Apokalypse bei Epiphanius Gaius ist, derselbe Gaius, den Hippolyt in den *Κεφάλαια κατὰ Γαίου* bekämpft. Sind aber die Aloger welche die Apokalypse verwarfen, Gaius und nur Gaius, so gilt das gleiche von denen welche das Evangelium für eine Fälschung erklärten. Epiphanius, oder besser Hippolyt, lassen nicht den mindesten Zweifel zu über die Identität derjenigen welche das Evangelium, mit denen welche die Offenbarung bekämpften: dies hätte sich entschuldigen lassen, jenes nicht:

51, 3 p. 423^d *καὶ εἰ μὲν ἐδέχοντο τὸ εὐαγγέλιον, τὴν δὲ Ἀποκάλυψιν ἀπεβάλλοντο, ἐλέγομεν ἂν μή πηι ἄρα κατὰ ἀκριβολογίαν τοῦτο ποιοῦνται, ἀπόκρυφον μὴ δεχόμενοι, διὰ τὰ ἐν τῆι Ἀποκαλύψει βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα· ὁπότε δὲ οὐ δέχονται φύσει*[1]) *τὰ βιβλία τὰ ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κεκηρυγμένα, παντί τωι δῆλον ἂν εἴη ὅτι οὗτοί εἰσι καὶ οἱ ὅμοιοι τούτοις περὶ ὧν εἶπεν ὁ ἅγιος Ἰωάννης,* folgt 1 Joh. 2, 18.

Der Gaius des Dialogs erklärt die Apokalypse für eine Fälschung Kerinths; die 'Aloger' behauptens von beiden Büchern. Die kritische Manier ist durchweg die gleiche; es werden Widersprüche, sei es des Evangeliums, sei es der Offenbarung mit den Synoptikern oder den paulinischen Briefen nachgewiesen; der Angriff besteht aus einzelnen, praecisen Aporien, verliert sich nie ins lehrhafte; von Theologie oder Christologie ist keine Spur zu finden. Vor allem: in beiden Fällen redet ein individueller Schriftsteller, der weiter nichts erstrebt als den Beweis der These dass die beiden 'johanneischen' Schriften in der Gemeinde nicht gelesen werden dürfen. Hippolyt bekämpft Gaius in den 'Kapiteln', von denen einige Aporien zur Apokalypse erhalten sind: er schrieb ausserdem *Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως*. Soll man nun wirklich glauben dass er zwei Kritiker bekämpfte, wenn Epiphanius die Kritik der Aloger gegen die Apokalypse aus Hippolyt entlehnt und bezeugt dass sie nicht nur die Apokalypse kritisirten? Dass Hippolyt in dem letzten syrischen Fragment Joh. 14, 30 gegen Gaius ausspielt, ist kein Argument dafür dass Gaius das Johannesevangelium anerkannte: so peinliche Rücksichten nimmt die antike Polemik nie, und die christliche erst recht nicht. Salmons Meinung [Herma-

---

1) *φύσει* scheint für *πάντως* zu stehn: ähnlich kehrt es wieder 51, 10 p. 432^c *καὶ φύσει ὁ Λουκᾶς ὡς ἀπὸ κάτωθεν ἐπὶ τὰ ἄνω ἀναφέρων τὴν διάνοιαν φάσκει.*

thena 8, 185] *speculations about the Alogi might be much abridged if critics could be made to understand that Epiphanius's Alogi are Gaius, and nobody else* bleibt richtig, auch wenn die darin enthaltene Hoffnung nicht in Erfüllung gegangen ist und die 'Speculationen' über die Aloger nicht aufhören wollen. Allerdings erhebt sich eine Schwierigkeit, mehrere sogar, auf die Salmon nicht eingegangen ist: sie hängen mit dem litterargeschichtlichen Problem zusammen, für welches der Name Gaius die Ueberschrift und nicht die Lösung giebt.

Euseb setzt den Dialog des Gaius mit dem Montanisten Proklos in die Zeit des Zephyrin, der um 200 römischer Bischof wurde und 217 starb:

KG 2, 25[6] *ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ, Γάιος ὄνομα, κατὰ Ζεφυρῖνον Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον, ὃς δὴ Πρόκλωι τῆς κατὰ Φρύγας προισταμένωι γνώμης ἐγγράφως διαλεχθείς κτλ.*

6, 20[3] unmittelbar nach einer Erwähnung Hippolyts *ἦλθεν δὲ εἰς ἡμᾶς καὶ Γαίου, λογιωτάτου ἀνδρός, διάλογος ἐπὶ Ῥώμης κατὰ Ζεφυρῖνον πρὸς Πρόκλον τῆς κατὰ Φρύγας αἱρέσεως ὑπερμαχοῦντα κεκινημένος· ἐν ὧι τῶν δι' ἐναντίας τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων, τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει, τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς, ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν.*

Gaius war nach Eusebs Urteil ein 'bedeutender Schriftsteller': er vermochte die vornehmste Form der kritischen Discussion zu handhaben, den Dialog. Es ist geschmacklos zu meinen, der Dialog habe wirklich stattgefunden; es ist andererseits unwahrscheinlich, dass Gaius der fingirte Name des antimontanistischen Unterredners ist, denn einen Montanisten Proklos hat es wirklich gegeben[1]). Die Vermuthung dass die 'alogische' Kritik der johanneischen Schriften in diesem Dialog niedergelegt war, hat viel bestechendes. Die Apokalypse war sicher darin [Eus. KG 3, 28[2]] für unecht erklärt; die eleganten rhetorischen Fragen in welche die Aporien gegen das Evangelium bei Epiphanius gebracht sind, passen gut für einen Dialog; endlich stimmt es zu dem frühen Ansatz der Apokalypse, den ich für den von Gaius bekämpften Gegner in Anspruch genommen habe, wenn der montanistische Kleinasiat Proklos[2]) gegen die römischen 'Siegeszeichen' des Petrus und Paulus zwar das Grab des Philippus und seiner Töchter ausspielt, aber über den ephesischen Johannes schweigt; Euseb muss für diesen den Brief des Polykrates anführen [KG 3, 31]. Es sieht wenigstens so aus als habe Gaius nur mit der älteren Anschauung gerechnet, welche von dem ephesischen Johannes nichts wusste.

Ist die Vermuthung richtig, so ist die Datirung des Dialogs durch Euseb falsch, schon desshalb weil nicht erst Hippolyt, sondern schon Irenaeus Gaius

1) Der falsche Tertullian [adv. haer. 7] bezeugt dass ein Teil der Montanisten *οἱ κατὰ Πρόκλον* genannt wurde, der echte zählt ihn unter den Bestreitern Valentins auf [aduers. Valent. 5]: *Proculus noster, uirginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas.*

2) Die, wie es scheint, jetzt allgemeine Ansicht dass 'Proculus' ein Römer, die 'Aloger' Kleinasiaten waren, dreht den wahren Sachverhalt um.

bekämpfte [3, 11 [9]]. Der einzige Irrthum Eusebs wäre es nicht, er setzt ja auch Montanus erheblich zu spät; beide Fehler könnten sogar zusammenhängen. Aber ein zweites kommt hinzu: Euseb nennt den Verfasser des Dialogs einen 'kirchlichen', d. h. rechtgläubigen Mann. Nun bin ich zwar der Meinung dass es noch um 160 möglich war, die Echtheit des Johannesevangeliums anzuzweifeln ohne excommunicirt zu werden; Irenaeus litterarische Polemik war für die Praxis des römischen Bischofs nicht massgebend. Aber Euseb hat den Dialog gelesen, und er konnte allerdings, trotz aller Sympathie mit den Angriffen gegen die Apokalypse, in der Kritik des Evangeliums nur eine Ketzerei sehn.

Hier steckt ein Problem das mit unseren Mitteln nicht reinlich zu lösen ist. Ich sehe nur zwei Auswege. Entweder Eusebs Zeitbestimmung ist richtig und der Dialog um 200 geschrieben: dann ist sein Verfasser nicht der 'Aloger' Gaius, den Hippolyt in den 'Kapiteln' und bei Epiphanius bekämpft, sondern ein Anonymus, der den beiden Personen seines Dialogs historische Namen gab und seinem Gaius die Kritik welche der echte Gaius an der Apokalypse geübt hatte, in den Mund legte. Oder Euseb hat sich versehn und der Dialog, der die Kritik der beiden johanneischen Schriften als ein Ingrediens der Polemik gegen die 'Phryger' enthielt, war älter: in diesem Fall hat Hippolyt ihn noch in unversehrtem Zustande gelesen und ihn etwa 70 Jahre nach seinem Erscheinen — man denke an Origenes und Celsus — bekämpft, in der Bibliothek von Caesarea dagegen befand sich nur ein Exemplar aus dem die Kritik des Evangeliums entfernt war. Ich bekenne offen, dass ich diesen Ausweg vorziehe. Es ist müssig, die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit dass man eine Streitschrift gegen den Montanismus und einen den Alexandrinern sehr willkommenen Angriff auf den Chiliasmus von einem Aergerniss befreite, mit allgemeinem Raisonnement zu erweisen: Thatsache ist, dass der Name des Gaius in der christlichen Litteraturgeschichte eine seltsame Rolle spielt. Der von Hippolyt Bekämpfte ist sein Doppelgänger geworden. Photius [cod. 48] las ein dem Josephus zugeschriebenes Buch *Περὶ τοῦ παντός*, in dem er folgendes Scholion fand; was Photius aus Euseb oder von sich aus hinzufügte, lasse ich weg [1]):

εὗρον δὲ ἐν παραγραφαῖς ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ λόγος Ἰωσήπου, ἀλλὰ Γαίου τινὸς πρεσβυτέρου ἐν Ῥώμηι διατρίβοντος, ὅν φασι συντάξαι καὶ τὸν Λαβύρινθον . . . ἀνεπιγράφου δὲ καταλειφθέντος τοῦ λόγου φασὶ τοὺς μὲν Ἰωσήπου ἐπιγράψαι, τοὺς δὲ Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος, ἄλλους δὲ Εἰρηναίου, ὥσπερ καὶ τὸν Λαβύρινθόν τινες ἐπέγραψαν Ὠριγένους· ἐπεὶ Γαίου ἐστὶ πόνημα τῆι ἀληθείαι τοῦ συντεταχότος τὸν Λαβύρινθον, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τῶι τέλει τοῦ Λαβυρίνθου διεμαρτύρατο ἑαυτοῦ εἶναι τὸν Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας λόγον . . . τοῦτον τὸν Γάιον πρεσβύτερόν φασι γεγενῆσθαι τῆς κατὰ Ῥώμην ἐκκλησίας ἐπὶ Οὐίκτορος καὶ Ζεφυρίνου τῶν ἀρχιερέων, χειροτονηθῆναι δὲ αὐτὸν καὶ ἐθνῶν [?] ἐπίσκοπον. συντάξαι δὲ καὶ ἕτερον λόγον ἰδίως κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως . . .

1) Ich versäume nicht, auf die vortrefflichen Bemerkungen Zahns [Gesch. d. neutest. Kanons 2, 986] zu verweisen, denen ich mich in allem Wesentlichen anschliessen kann.

Das 'Labyrinth' ist das mit Ausnahme des 2. und 3. Buches erhaltene Werk Hippolyts *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* [vgl. 10, 5], dessen erstes Buch von den Handschriften Origenes zugeschrieben wird; 10, 32 citirt der Verfasser als sein Werk *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, das auf Hippolyts Statue *Πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός* genannt wird. Und nicht nur diese beiden Bücher sind von Hippolyt auf Gaius übertragen. Euseb teilt KG 5, 28 aus einer anonymen Streitschrift gegen die Artemonianer längere Excerpte mit; dasselbe Buch muss Theodoret [haer. 2, 5] vorgelegen haben, der es das 'kleine Labyrinth' nennt. Es steht nichts im Wege, ja es ist geradezu nothwendig, das 'kleine Labyrinth' demselben Hippolyt zuzuschreiben, dem das 'Labyrinth' unzweifelhaft gehört: das Scholion vindicirt Gaius eine 'specielle' Schrift gegen die Secte Artemons, sie durch diesen Zusatz von dem alle Secten bestreitenden Labyrinth unterscheidend. Setzt man in der biographischen Notiz für Gaius Hippolyt ein und streicht das sinnlose *ἐθνῶν* vor *ἐπίσκοπον*, so ist sie von Anfang bis zu Ende richtig. Die beiden Erwähnungen des Dialogs mit Proklos, die ich weggelassen habe, verrathen sich schon durch den Wortlaut als Entlehnungen aus Euseb KG 6, 20[3]: in dem Scholion selbst hat Gaius völlig seinen jüngeren Gegner ersetzt. Es ist ausserdem schwerlich Zufall, dass an der angeführten Stelle bei Euseb [6, 20[2]], unmittelbar vor dem Bericht über Gaius, eine sonderbare Notiz über Hippolyt steht:

τούτων Βήρυλλος ... συγγραμμάτων διαφόρους φιλοκαλίας καταλέλοιπεν, ἐπίσκοπος δ' οὗτος ἦν τῶν κατὰ Βόστραν Ἀράβων· ὡσαύτως δὲ καὶ Ἱππόλυτος, ἑτέρας που καὶ αὐτὸς προεστὼς ἐκκλησίας.

Das kann nur so verstanden werden, dass Euseb nicht wusste wo dieser Hippolyt Bischof gewesen war; er meint aber den römischen, wie der Katalog zeigt, den er bald nachher nachbringt [6, 22]. Die in dem Scholion Gaius zugeschriebenen Schriften fehlen in ihm. Vielleicht ist auch Gaius der 'Schüler des Irenaeus' hierherzustellen, der nach dem moskauer Martyrium Polykarps eben dies Martyrium aus den 'Büchern des Irenaeus' abschrieb[1]); wenigstens behauptet Photius [cod. 121], dass Hippolyt ein Schüler des Irenaeus gewesen sei: richtig ists freilich weder von Gaius noch von Hippolyt. Wie es sich hiermit auch verhalten möge, Euseb sowohl als auch, noch deutlicher, das von Photios benutzte Scholion zeigen dass Gaius für einen orthodoxen Schriftsteller galt und andererseits Hippolyt, wohl in Folge seines Schismas, zu einer undeutlichen Figur wurde. Es war seiner Zeit Lightfoot nicht zu verargen wenn er auch den Dialog Hippolyt zuschrieb und Gaius für einen fingirten Namen erklärte: diese einfache Lösung des Räthsels ist durch die Bruchstücke der *Κεφάλαια*

1) Am Schluss des Martyriums *ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάιος ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῶι Εἰρηναίωι μαθητῆι γεγονότι τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου ...* Gemeint sind unzweifelhaft die Bücher gegen die Gnosis, in denen natürlich das Martyrium nie gestanden hat; zu beachten ist aber, dass zwei der Gaius zugeschriebenen Werke Hippolyts Streitschriften gegen Ketzer sind und dass Hippolyt selbst zugestand, das 'Syntagma' aus Irenaeus entnommen zu haben [Phot. cod. 121].

κατὰ Γαίου unmöglich gemacht. Aber dass der Gaius des Dialogs und der von Hippolyt bekämpfte 'Aloger' Gaius bald identisch, bald verschieden zu sein scheinen, hängt in irgend einer, nicht mehr völlig aufzuklärenden Weise mit der Uebertragung eines Teils der hippolyteischen Schriften auf Gaius zusammen.

Es ist oben auseinandergesetzt wie hoch die von Papias und dem muratorischen Kanon vertretene Tradition das vierte Evangelium stellte: die Synoptiker werden ihm gegenüber unverkennbar herabgedrückt. Man begreift leicht, dass ein Chiliast wie Papias, dass ferner der Montanismus, der im Grunde nichts anderes ist als die Fortsetzung des gegen die Gnosis mobilisirten chiliastischen Realismus, die Apokalypse mit ihren massiven Zukunftshoffnungen verehrten. Das Evangelium hingegen mit seiner schroffen Abweisung der Parusie, seiner exclusiven Beschränkung der Offenbarung auf den im Fleisch erschienenen Christus hätte diesen Leuten ein Greuel sein müssen, wenn sies historisch interpretirt hätten: das thut aber der religiöse Realismus nie und nirgend. Papias stellte das Johannesevangelium über alle anderen, und malte doch das Paradies in den sinnlichsten Farben, und wie ist erst bei den Montanisten der Paraklet missverstanden! Selbst ein so kühler und nüchterner Kopf wie Gaius wusste das Missverständniss nicht anders zu beseitigen als durch das Radicalmittel dass er das Evangelium mitsammt der Apokalypse verwarf. Er drang nicht durch, und übte doch eine tiefe und nachhaltige Wirkung aus, weil seine Kritik trotz dem dogmatischen Zweck praecis interpretirte. Um ihretwillen wurde die ältere Anschauung von dem besonderen Vorzug des apostolischen Evangeliums neu fundirt durch die Theorie, es sei zur Ergänzung der drei anderen geschrieben: damit war der Boden bereitet, auf dem sich die Ausgleichung des gefährlichen Gegensatzes zwischen den Synoptikern und Johannes vollziehen konnte. Clemens giebt jene Theorie als Ueberlieferung der Presbyter wieder[1]; Irenaeus [3, 1[1] = Eus. KG 5, 8[4]] erzählt als ausgemachte Thatsache, ohne nähere Begründung, dass Johannes sein Evangelium nach Matthaeus, Marcus und Lucas publicirt habe. Origenes [Eus. KG 6, 25[6]] schliesst sich dieser 'Ueberlieferung' an, obgleich er zugiebt dass zwischen Johannes und den Synoptikern Discrepanzen obwalten, die sich bei wörtlicher Interpretation nicht beseitigen lassen, und seine eigene spiritualistische Deutekunst der Ergänzungstheorie nicht bedurfte: er nahm eben die Ueberlieferung als gegeben und spürte ihrem Ursprung nicht weiter nach. Die Discrepanzen selbst aber sind die welche die 'Aloger' oder vielmehr Gaius aufgeführt hatte, und wenn Origenes, um die Vertreter der vulgären Anschauung zu bezeichnen, von Leuten spricht, 'welche die vier Evangelien annehmen', so ist der Ausdruck deutlich gewählt im Gegensatz zu jenem, der das vierte Evangelium nicht annahm[2]). Am schärfsten und deutlichsten

---

1) Euseb KG 6, 14[7] aus den Hypotyposen: *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον, συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα* [aus der älteren Legende beibehalten] *πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.*

2) Comm. Joh. 10, 10 p. 172, 23 *λεγέτωσαν γὰρ ἡμῖν οἱ παραδεχόμενοι τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια καὶ τὴν δοκοῦσαν διαφωνίαν οἰόμενοι μὴ λύεσθαι διὰ τῆς ἀναγωγῆς, πρὸς ταῖς προειρημέναις*

zeigen Eusebs Ausführungen über die 'Ordnung' der vier Evangelien [KG 3, 24], wie unmittelbar die Ergänzungstheorie mit den Aporien des Gaius zusammenhängt; dass er diese Ausführungen übernommen hat, bemerkt Euseb ausdrücklich. Sie gehen aus von der Differenz die zwischen Johannes [2, 11. 3, 23. 24] und den Synoptikern über den Anfang von Jesu Thätigkeit besteht: bei diesen ist er die Verhaftung des Täufers, bei jenem liegt er früher, unmittelbar nach der Taufe. Diese Aporie erscheint in den bei Epiphanius [51, 21] erhaltenen des Gaius, sie ist ferner nicht loszulösen von der anderen, die dort einen breiten Raum einnimmt, dass die Versuchungsgeschichte in die johanneische Erzählung nicht hineingebracht werden kann; Origenes stellt beide Aporien zusammen. Die Lösung ist im Grunde also nichts anderes als Polemik gegen Gaius; Euseb selbst weiss das freilich nicht mehr [3, 24 [11]]:

παρακληθέντα δὴ οὖν τούτων ἕνεκά φασι τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην τὸν ὑπὸ τῶν προτέρων εὐαγγελιστῶν παρασιωπηθέντα χρόνον καὶ τὰ κατὰ τοῦτον πεπραγμένα τῶι σωτῆρι (ταῦτα δ' ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ βαπτιστοῦ καθείρξεως) τῶι κατ' αὐτὸν εὐαγγελίωι παραδοῦναι αὐτό τε τοῦτ' ἐπισημήνασθαι, es folgen Verweisungen auf Joh. 2, 11. 3, 23. 24.

Mit dem gleichen Argument wird das Fehlen der Genealogie entschuldigt [3, 24 [13]]:

εἰκότως δ' οὖν τὴν μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενεαλογίαν ἅτε Ματθαίωι καὶ Λουκᾶι προγραφεῖσαν ἀποσιωπῆσαι τὸν Ἰωάννην, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι ὡς ἂν αὐτῶι πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης.

Clemens behauptete in den Hypotyposen [Eus. KG 6, 14 [5] ff.], dass die Evangelien welche die Genealogie Christi enthielten, zuerst geschrieben seien: es liegt nahe, diese Behauptung auf die Ergänzungstheorie zurückzuführen. Derselbe Clemens hält den Vorzug den die ältere Anschauung dem Johannesevangelium gab, fest: es ist das pneumatische Evangelium. Das kehrt bei Euseb wieder, ebenso wie der Rest der früheren Legende, dass Johannes aufgefordert wird, das Evangelium zu schreiben. Die Vermuthung lässt sich kaum abweisen, dass Euseb seine Ausführungen [3, 24] im Wesentlichen aus Clemens Hypotyposen entlehnt hat, doch ist damit, wie schon gesagt, der Ursprung der Ergänzungstheorie nicht erreicht. Er liegt vor Clemens, ja vor Irenaeus, vielleicht im Montanismus.

Die Theorie schlug durch. Sie bestimmte die Reihenfolge der Evangelien in der orientalischen Bibel; im muratorischen Kanon, in den monarchianischen Prologen lässt sich verfolgen wie sie sich über die archaischen Naivetäten hinüberschiebt, von denen bald fast jede Kunde aufhört [1]).

ἡμῖν ἐπαπορήσεσιν περὶ τῶν τεσσεράκοντα τοῦ πειρασμοῦ ἡμερῶν οὐδαμῶς δυναμένων χώραν ἔχειν παρὰ τῶι Ἰωάννηι [vgl. oben S. 31 f.], *πότε γέγονεν ἐν τῆι Καφαρναουμ ὁ κύριος.*

1) In seltsamer Weise sind die 'Nachrichten' des Papias, Clemens und Irenaeus zu einer Legende zusammengebraut in den Acta Timothei p. 9 ed. Usener [Index lect. Bonn. 1877] ... *ὡς ἐξὸν τοῖς βουλομένοις ἐκ τῶν ὑπὸ Εἰρηναίου τοῦ Λούγδωνος ἐπισκόπου εἰς αὐτὸν συγγεγραμμένων*

Der Sieg der Ergänzungstheorie ist leicht begreiflich. Sie war, trotz Origenes Widerspruch, ein bequemes Mittel, die Discrepanzen wegzuharmonisiren, und hatte ferner den Vorzug, eine Thatsache zu concediren, zu deren Erkenntniss es früher oder später kommen musste, dass nämlich das vierte Evangelium trotz seines glänzenden Namens jünger als die drei anderen ist. Dann musste freilich die Ueberlieferung von dem Märtyrertod der beiden Zebedaeussöhne corrigirt werden. Der Verzicht auf einen apostolischen Blutzeugen war kein zu hoher Preis, wenn es galt, ein apostolisches Evangelium zu retten, das vermöge seiner Eigenart durch kein anderes zu ersetzen war. Wenn nun aber die Ergänzungstheorie hinreicht, um die Legende von dem hohen Alter des Johannes zu erklären, so genügt sie nicht, um die Tradition von dem ephesischen Johannes aufzulösen. Diese muss aus einer anderen Wurzel entsprungen sein, wenn mich nicht alles täuscht, aus denselben Stimmungen, aus denen, wie oben geschildert wurde, die Kleinasiaten darauf verfielen, den Evangelisten Philippus mit seinen Töchtern zu annectiren. Dabei mag die Apokalypse mitgewirkt haben. Man hatte sich durch die Tradition von dem frühen Tod der Zebedaeussöhne nicht abhalten lassen, den Johannes des Sendschreibens an die sieben Gemeinden Asiens mit dem Apostel zu identificiren; diese Identification wurde aber unendlich leichter, bedurfte nicht mehr eines Berge versetzenden und Meere überspringenden Glaubens, wenn die Legende durchdrang, dass der Apostel lange Jahre in Ephesos gelebt hätte: damals ist die Geschichte von der Relegation des Apostels nach Patmos aufgekommen. Die Legende vom ephesischen Johannes muss sich sehr rasch entwickelt haben. Papias hat sie sicher, der Montanist Proklos wahrscheinlich noch nicht gekannt, um von Ignatius zu schweigen, der die Ephesier mit *Παύλου συμμύσται* anredet [ep. ad Eph. 12, 2]: für Irenaeus, Polykrates, Clemens steht sie fest. In dem Brief des ephesischen Bischofs [Eus. KG 3, 31 ^{3} = 5, 24 ^{3}], der übrigens streng genommen nur das Grab bezeugt und das Martyrium noch festhält ohne sich darüber auszulassen, wo und wie es stattgefunden hat, tritt der localpatriotische Charakter der Erfindung am reinsten hervor; bei Clemens ist eine neue Legende hinzugewachsen, die in die damals schon grassierenden Streitigkeiten über die Bussdisciplin eingreifen will

γνῶναι [muss zum Folgenden gehören; was vorhergeht, hat mit Irenaeus nichts gemein]· *καὶ γὰρ καὶ οἱ ἐπακολουθήσαντες τοῖς μαθηταῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοὺς παρ' αὐτῶν σποράδην* [vgl. den Mangel an Ordnung bei Marcus nach Papias] *συνταγέντας χάρτας διαφόροις γλώσσαις* [vgl. das hebraeische Original des Matthaeus, ebenfalls nach Papias] *συγγεγραμμένους τῶν γενομένων ἐπὶ αὐτῶν θαυματουργημάτων ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐκ ἐγνωκότες συνθεῖναι, παραγενόμενοι ἐπὶ τῆς Ἐφεσίων κατὰ κοινὴν γνώμην Ἰωάννηι τῶι πανευφήμωι θεολόγωι αὐτοὺς προσήγαγον· ὅστις πάντα κατανοήσας καὶ ἐξ αὐτῶν ὁρμηθεὶς τὰ μὲν παρ' αὐτῶν εἰρημένα ἐν τοῖς τρισὶν εὐαγγελίοις [ἐνθεὶς] κατὰ τάξιν [Ματθαίου καὶ Μάρκου καὶ Λουκᾶ] ἀπεγράψατο, τὰς αὐτῶν ὀνομασίας ἐνθεὶς τοῖς εὐαγγελίοις ⟨Ματθαίου καὶ Μάρκου καὶ Λουκᾶ⟩· εὑρὼν δὲ αὐτοὺς τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς ἐνανθρωπήσεως γενεαλογήσαντας, ἅτε τὰ ἐκ τοῦ θείου στήθους ἀναμαξάμενος, τὰ ἐκείνοις οὐκ εἰρημένα αὐτὸς θεολογεῖ, ἀναπληρώσας καὶ τὰ ἐλλιπῶς αὐτοῖς εἰρημένα ἐν τοῖς κεφαλαίοις θεῖα θαυματουργήματα· ὅθεν τῶι τοιούτωι συντάγματι εἴτ' οὖν εὐαγγελίωι τὸ ἑαυτοῦ ἐπέθηκεν ὄνομα.* Mehr derartiges in Useners gelehrtem Commentar zu der Stelle p. 20.

und den greisen Zebedaeussohn, der den abgefallenen Räuber der Gemeinde wieder zuführt, dem Bruder zugesellt, der seinen Henker unmittelbar vor dem Tode zum Christen und Märtyrer macht[1]). Irenaeus beutet den ephesischen Herrenschüler keck für die orthodoxe Traditionslehre aus: er schiebt ihn bis dicht an sein eigenes Saeculum heran [5, 30[3] = Eus. KG 3, 18[3]. 5, 8[6]] und macht glänzende Namen der kleinasiatischen Kirche, Papias und Polykarp, [3, 3[4] = Eus. KG 4, 14[3]] zu seinen Schülern. Jenes hat ihm nicht einmal Euseb geglaubt, und damit fallen auch die Presbyter die Johannes gesehen haben sollen [5, 33[3]. 2, 22[5] = Eus. KG 3, 23[3]. 5, 30[1] = KG 5, 8[5]], dahin: dieses wird durch das vielsagende Schweigen des Martyrium Polykarps widerlegt. In der Betrachtung mit der es nach antiker Gewohnheit die Erzählung von dem christlichen Helden abschliesst[2]), durfte der Hinweis auf den Apostel nicht fehlen, wenn der Glaube wirklich allgemein gewesen wäre, dass Polykarps Amts- und Lehrautorität direct von dem Lieblingsjünger des Herrn sich herleite. Es verschlägt nichts, dass Irenaeus seiner persönlichen Erinnerung an den Bischof von Smyrna dessen Zeugniss von seinem Umgang mit dem Apostel nachträglich unterschiebt [Eus. KG 5, 20[6]].

Trotzdem die Legende verhältnissmässig jung ist, ist die recipirte Reihenfolge der vier Evangelien nicht die einzige Spur, die sie im N. T. hinterlassen hat. Die Apokalypse und der erste Brief enthalten nichts der Art; sie waren schon zu Zeiten des Papias anerkannt, ehe der ephesische Johannes aufgekommen war. Der zweite und dritte Brief sind, im Gegensatz zum ersten, wirkliche Briefe eines wirklichen Presbyters[3]), der aber nicht einmal Johannes gehiessen haben kann: sonst hätte man seinen wahren Namen nicht wegzuschneiden brauchen, um die beiden interessanten Actenstücke in den Kanon zu bringen. Sie haben ihre apostolische Würde damit bezahlen müssen, dass nicht nur ihr

1) Eus. KG 3, 23[6] ff. = Clemens *τίς ὁ σ. πλ.* 42. KG 2, 9[3]. Vgl. Hermes 38, 82. 94.

2) Mart. Polyc. 16, 2 = Eus. KG 4, 15[39] *διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος* [*ἐπίσκοπος*, Dittographie zu *διδάσκαλος*] *τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας*. Durch die Zusammenordnung mit *προφητικός* ist *ἀποστολικός* vor Missdeutungen gesichert.

3) Harnack, Texte und Unters. 15[3]. Wilamowitz Hermes 33, 529. Ich fasse den zweiten Brief als das Schreiben an die Gemeinde, das in dem dritten, einem Privatbrief, erwähnt wird [9] *ἔγραψά τι τῆι ἐκκλησίαι*. In beiden Briefen kündigt der Presbyter sein baldiges persönliches Erscheinen an: das spricht mindestens dafür dass sie zu gleicher Zeit geschrieben sind. Der Presbyter steht an der Spitze einer Minorität, mit deren Freunden in einer anderen Gemeinde Diotrephes im Streit liegt: dieser begünstigt die 'Irrlehre' vor der im zweiten Brief gewarnt wird. Seinem Gesinnungsgenossen gegenüber, im Privatbrief, spricht sich der Presbyter offen aus: mit der Gemeinde redet er vorsichtig, weil er die Majorität gegen sich hat; aber der partitive Genetiv *εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείαι* ist deutlich genug: im Privatbrief schreibt er *τὰ ἐμὰ τέκνα*. Den besten Commentar zu diesen Verhältnissen liefern die allerdings viel späteren Streitereien zwischen Hippolyt und Kallistos. Was die Leute denen der Presbyter vorwirft [2, 7] *οὐχ ὁμολογοῦσιν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον* (nicht *ἐληλυθότα*!) *ἐν σαρκί*, wirklich gelehrt haben, wissen wir nicht: jedenfalls stritt man sich nicht um das vergangene, sondern um das zukünftige Kommen Christi im Fleische.

wirklicher Verfasser, sondern auch dessen Gemeinde und die der Empfänger undurchdringlichem Dunkel anheimfielen. Aber diese Verstümmelung ist schwerlich vorgenommen, ehe die ephesische Legende ihren Siegeszug antrat: namentlich der dritte Brief lässt sich so bequem in sie einfügen, dass man bei denen welche ihn dem Apostel zuschoben, mit grosser Wahrscheinlichkeit die Meinung voraussetzen darf, dass er viele Jahre in Ephesus gelebt hätte. Daraus, aber zunächst auch nur daraus, kann dann weiter geschlossen werden dass es eine asiatische Gemeinde war, welche die Schriftstücke des 'Presbyters' ihrem ehrenvollen Schicksal preisgab, von dem ihr Verfasser und sein Freund Gaius sich nichts hatten träumen lassen. Selbstverständlich hat dieser Gaius mit dem 'Aloger' nur den, ja nicht grade seltenen, Namen gemein.

Nach dem Doppelzeugniss des Marcusevangeliums und des Papias sind die beiden Zebedaeussöhne zusammen gestorben: die kanonischen Apostelakten [12, 2] erzählen nur, dass der König Herodes (Agrippa) Jakobus, den Bruder des Johannes, getödtet hätte; Johannes fehlt. Er ist auf Grund der ephesischen Legende gestrichen, schwerlich schon von dem Redactor.

Das einzige unmittelbare Zeugniss des N. T. für die ephesische Legende steht im Schluss des Johannesevangeliums selbst. Er ist unecht. Der Verfasser des vierten Evangeliums ist ein so überlegter Stilist, hat namentlich die Oekonomie seines Buches mit so feiner Berechnung aufgebaut, dass er nach dem wuchtigen Schluss [20, 31] nicht noch einmal hat ansetzen können. Der Fortsetzer hat sich in seine Art versenkt und ahmt ihn geschickt nach, aber an einer Stelle [21, 2] verräth er sich: derjenige der um den Jünger den der Herr geliebt hat, einen so zarten Schleier des Geheimnisses wob, dass er ihn nur an einer Stelle und nur durch fast unmerkliche Hinweise als einen Zebedaeussohn kennzeichnet [1]), der nirgendwo den Namen seines Vaters oder Bruders nennt, hätte nie *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* geschrieben.

Die Erzählung läuft aus in eine Gegenüberstellung des Petrus und Johannes. Jener hat das Martyrium für sich; dieser soll, ohne zu sterben, die Wiederkunft des Herrn erwarten. Man mag das verstehn wie man will, das Martyrium des Johannes ist aufgehoben [2]). Damit ist gegeben, dass der Fortsetzer die kleinasiatische Legende kannte und vertrat: erst diese hat die noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhandene Tradition von dem Tod der beiden Zebedaeus-

1) Ich muss es mir hier versagen, auf die an Problemen reichen Verse 1, 40 ff. ausführlich einzugehen und mich auf das Nothwendigste beschränken. Zwei Jünger des Johannes schliessen sich Jesus an. Einer wird genannt, Andreas: er findet seinen Bruder Petrus und gewinnt ihn. 'Er ist der erste, der seinen Bruder findet, nämlich Simon' [1, 42: *πρῶτος* ist trotz uralter Correcturen das richtige]; der zweite, so soll man ergänzen, ist jener Unbekannte, der auch seinen Bruder findet. Damit sind für den der die Synoptiker kennt, die Zebedaeussöhne deutlich gekennzeichnet; es giebt kein drittes Brüderpaar unter den Aposteln. Zwischen den Zebedaeussöhnen wird keine Entscheidung getroffen. Warum der Verfasser einen von den beiden am frühesten gestorbenen Herrenjüngern zum Zeugen seines Evangeliums wählte, ist unschwer zu errathen.

2) In der Johanneslegende ist das echte Martyrium durch den Giftbecher und die Oeltaufe ersetzt, die, wie andere längst gesehen haben, aus Mc 10, 39 herausgeholt sind.

söhne zerstört. Der Fortsetzer würde freilich seiner Absicht, den kleinasiatischen Apostel trotz dem mangelnden Martyrium auf die gleiche Rangstufe mit Petrus zu stellen, selbst ein schweres Hinderniss in den Weg gerollt haben, wenn er es gewesen wäre, der den entscheidenden Ausspruch Jesu ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; als eine rein conditionale, von der Wirklichkeit abstrahirende Redewendung hinstellte, die unter den Brüdern ein falsches Gerede hervorgerufen habe [Vs. 23]:

ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήισκει· καὶ οὐκ εἶπεν αὐτῶι ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήισκει, ἀλλ' 'ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι' [1]).

Der Vers ist ein falscher Zusatz, veranlasst durch falsche Auslegung von 22. Verstand man *μένειν ἕως ἔρχομαι* in dem Sinne dass der Herr vor dem Tode des Johannes wiederkommen würde, dann war allerdings das Wort Jesu nicht eingetroffen und musste corrigirt werden. Die Correctur ist schon an und für sich kümmerlich; denn sie nimmt den Satz der nur der Form nach Bedingung, in Wahrheit Object ist — man denke an θαυμάζω εἰ = *miror quod* —, für einen echten Bedingungssatz: sie verdammt sich selbst dadurch dass sie die vorausgehende Erzählung aufhebt. Das ist dem Fortsetzer nicht zuzutrauen, der es versteht, eine Geschichte zu componiren und mit zurückhaltender, die Kraft bis zuletzt aufsparender Kunst die Schlusspointe des Verses 22 vorbereitet hat. Wenn er selbst *μένειν* in dem Sinne geschrieben hat, in dem es der Interpolator verstand, hat ers geschrieben vor dem Tode des Johannes und, muss man zusetzen, unter seinem Einfluss und mit seiner Einwilligung. Es ist überflüssig, die psychologische und ethische Wahrscheinlichkeit dieser Interpretation zu discutiren und im Ernst die Frage aufzuwerfen, ob ein steinalt gewordener Herrenjünger sich seinen Rang dadurch gesichert haben würde, dass er die vornehmste christliche Hoffnung an sein eigenes Leben knüpfte: Johannes ist nie in Ephesus gewesen und war über 100 Jahre todt, als der Fortsetzer des unter seinem Namen gehenden Evangeliums dem Ruhm des Lieblingsjüngers ein neues Blatt hinzufügte. Er kann unter *μένειν* nur verstanden haben den Schlaf im Grabe, der kein Tod war und den Körper unverwest liess: das war als Ersatz für das Martyrium und besondere Vergünstigung des Herrn dem Lieblingsjünger zu Teil geworden. Derartige Sagen liefen in Ephesus um [2]): der

1) *τί πρὸς σέ* ist mit ℵ und dem sinaitischen Syrer wegzulassen.

2) Ein sehr altes Zeugniss ist die oben [S. 27] angeführte Stelle aus dem Prolog zum Johannesevangelium, in welcher *a corruptione carnis alienus* nur heissen kann 'unverwest': die ursprüngliche Legende ist leicht abgeschwächt. Im übrigen genügt es, auf Augustin zu verweisen [tract. in Ioann. 124 t. III 2 p. 597 sq. ed. Maur.] *cui placet, dicat uerum esse quod ait Iohannes non dixisse dominum quod discipulus ille non moritur, sed hoc tamen significatum esse talibus uerbis qualia eum dixisse narrauit, et asserat apostolum Iohannem uiuere, atque in illo sepulcro eius quod est apud Ephesum, dormire eum potius quam mortuum iacere contendat. assumat in argumentum quod illic terra sensim scatere et quasi ebullire perhibetur, atque hoc eius anhelitu fieri siue constanter siue pertinaciter asseueret ... ut autem isti putant qui haec uerba domini sic intellegunt, non defunctum, sed defuncto similem cubuisse, et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse*

Fortsetzer des Evangeliums ist für sie der früheste Zeuge, wie umgekehrt die Interpolation des Vs. 23 sie immer wieder zurückgedrängt hat.

Der Dialog zwischen Gaius und Proklos, in dem das Grab des Philippus und seiner Töchter den römischen Märtyrerkapellen des Petrus und Paulus gegenübersteht, der Brief des Polykrates von Ephesus an Victor von Rom, der die 'Lichter' aufzählt, welche 'in Asien schlafen und die Wiederkunft des Herrn erwarten', zeigen den historischen Boden an, auf dem der Schluss des Evangeliums Johannis in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gewachsen ist: es ist der Gegensatz von Kleinasien zu Rom. Scharf und bestimmt stehen der römische und der ephesische Apostel einander gegenüber. Wie in dem Brief des Polykrates, so tritt auch bei dem Fortsetzer die Hoffnung der Parusie auffallend hervor, um so auffallender als das Evangelium selbst, wenn anders ich es recht verstehe, sie sehr bestimmt abweist: man erkennt die Provinz in welcher der Chiliasmus und die Prophetie eine lebendige Kraft geblieben waren, freilich auch die welche die antiken Cultuscentren in Hierapolis und Ephesus in die neue Religion hinüberzuretten bestrebt war. Eben weil sie ein kräftiges Leben in sich fühlten und auf die Zukunft hofften, waren diese kleinasiatischen Gemeinden zu stolz, um sich zu separiren: sie erkennen Petrus an, dem trotz der Verleugnung der Herr die römische Gemeinde und das römische Martyrium zugewiesen hat; nur soll ihr eigener Apostel nicht zurückstehn. Auch im ersten Teil der Erzählung rivalisiren beide als die welche dem Herrn die nächsten sind; aber die Erzählung läuft aus in den grossen Fischzug, den schon die alte Kirche richtig als Typus der Weltmission fasste, und trotz der Menge der Fische 'reisst das Netz nicht': die absichtliche, um nicht zu sagen aufdringliche Umbiegung von Luc. 5, 6 in Vs. 11 *οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον* zeigt auch dem modernen Sprachgefühl an, dass die eine, durch kein Schisma gespaltene Kirche im Bilde geschaut werden soll. Allerdings bleibt jeder Versuch, den Typus zu fassen, unvollständig, wenn er der 153 Fische, die im Netz sein sollen, nicht Herr wird, und Zahlenräthsel lösen zu wollen, ist immer ein gefährliches Geschäft. So viel steht fest, dass Hieronymus Lösung vorbeischiesst [comm. in Ezech. 14 t. V p. 595 Vall.]:

aiunt autem qui de animantium scripsere naturis et proprietate, qui ἁλιευτικὰ

---

dormientem et donec Christus ueniat, sic manere suamque uitam scaturigine pulueris indicare; qui puluis creditur ut ab imo ad superficiem tumuli ascendat, flatu quiescentis impelli . . . uiderint qui locum sciunt, utrum hoc ibi faciat uel patiatur terra quod dicitur; quia et re uera non a leuibus hominibus id audiuimus . . . si . . . corpus eius in sepulcro eius exanime sicut aliorum mortuorum iacet, restat ut si uere ibi fit quod sparsit fama de terra quae subinde ablata succrescit, aut ideo fiat ut eo modo commendetur pretiosa mors eius, quoniam non eam commendat martyrium . . . aut propter aliquid aliud quod nos latet. Neben der Legende vom Grabesschlummer steht eine andere von der Entrückung aus dem Grabe: das Material giebt Lipsius Apokryph. Apostelgesch. 1, 494 ff., den Corssen Texte und Unters. 15[1], 97 ff. in wesentlichen Punkten berichtigt; vgl. auch Acta Ioh. ed. Bonnet 215.

tam latino quam graeco didicere sermone[1]), *de quibus Oppianicus* [so die HSS nach Vallarsi] *Cilix est poeta doctissimus, centum quinquaginta tria esse genera piscium: quae omnia capta sunt ab apostolis et nihil remansit incaptum, dum et nobiles et ignobiles, diuites et pauperes et omne genus hominum de mari huius saeculi extrahitur ad salutem.*

Die Verweisung auf die Litteratur der Halieutika ist von Hieronymus anderswoher übernommen, der Name Oppians nur eingesetzt um ein Beispiel der Litteraturgattung zu geben: dieser Thatbestand hätte von vornherein davor warnen sollen, die in Oppians Gedicht vorkommenden Fische zu zählen. Es ist aber überhaupt nicht die Weise der antiken *ἱστορία ζώιων* (oder *φυτῶν*, für die dasselbe gilt) die Gattungen so aufzuführen, dass sie sich zählen lassen: sie werden nicht nach einem, sondern verschiedenen Unterscheidungsmerkmalen aufgestellt und durchkreuzen einander. Es kommt wohl vor, dass von einer Gattung eine bestimmte Anzahl von Arten genannt wird; aber die Menge der Gattungen ist nach antiker Naturauffassung unendlich: *μυρία φῦλα καὶ ἄκριτα βένθεσι πόντου ἐμφέρεται πλώοντα* sagt Oppian [1, 80]. Die Deutung ist veranlasst durch Mt 13, 47 *πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνηι βληθείσηι εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσηι* und trägt das dortige *ἐκ παντὸς γένους* willkürlich in die Stelle hinein; dass die Kenner der Fischwelt 153 Gattungen aufgestellt hätten, ist ein Autoschediasma. Man muss auch von der Deutung einer symbolischen Zahl verlangen, dass sie die Zahl nicht auf den Typus beschränkt, sondern sie auf das bezieht, was im Typus dargestellt ist: nur so erhält die Zahl Bedeutung und Sinn, innerhalb des Typus ist sie mysteriös. Ich würde begreifen wenn man hinter den 153 Fischen ebenso viel bekehrte Völker, Städte, Gemeinden suchte, das wäre wenigstens methodisch richtig; aber ich fürchte, in der Richtung ist nicht weiter zu kommen. Mir scheinen zwei Momente den Ausschlag zu geben: Zahlen pflegen eschatologische Symbole zu sein, und im ersten Evangelium ist der Fischzug ein Gleichniss des Endes. Der Sinn der absichtlich geheimnissvoll gehaltenen, in sich unverständlichen Erzählung ist: ‘die Gemeinde der Heiligen ist ungeteilt geblieben bis zur Wiederkunft des Messias’. Wann er wiederkommt, das steckt in der Zahl. Will jemand die Fische auf Jahre deuten[2]), so habe ich nichts dagegen; Sicherheit ist bei solchen Orakeln nicht zu erreichen. Das aber ist unzweifelhaft, dass der Fortsetzer des Evangeliums an eine baldige Parusie des Herrn geglaubt hat; denn nur unter dieser Voraussetzung hat die Legende von dem ‘Bleiben’ des Apostels einen Sinn: sie sank zum geschmacklosen Aberglauben hinab, als diese Hoffnung abstarb.

---

1) Weder der doppelte Relativsatz noch *ἁλιευτικὰ didicere* lassen sich rechtfertigen; ich wage aber ohne handschriftliches Material nicht zu emendiren.

2) Auch wenn diese Deutung mehr wäre als ein tastender Versuch, dürfte sie doch nicht zu chronologischen Schlüssen missbraucht werden: denn 1) steht nicht fest, in welches Jahr die Weissagung den terminus a quo gesetzt hat, auch wenn die Auferstehung dafür genommen wird, und 2) ist die Weissagung nothwendig älter als das von ihr angezeigte Endjahr.

Die Fortsetzung verlangte einen neuen Schluss. Er ist dem echten nachgeahmt, und schon daraus folgt, dass der Vs. 25 ohne Grund verdächtigt ist[1]). Mit massloser Hyperbel nimmt er die Versicherung des Evangelisten, dass er vieles ausgelassen habe [20, 30], wieder auf: von Gaius war dem vierten Evangelium vorgeworfen dass es z. B. die Versuchungsgeschichte gestrichen habe. Der vorhergehende Vers:

οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν

in dem die Worte *καὶ γράψας ταῦτα*, wenn sie von dem Fortsetzer herrühren, in directem Widerspruch zu 19, 35 stehen, hebt nachdrücklich hervor, dass das Evangelium das des Johannes, und zwar des ephesischen Johannes ist: jenes war bezweifelt und dieses war neu. Wie Harnack [Texte und Unters. 15^3, 13] erkannt hat, ist die Form der Versicherung entlehnt aus 3 Joh. 12:

Δημητρίωι μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.

Hier tritt zu dem Zeugniss 'aller', d. h. der gesammten Partei des Schreibers, und der 'Wahrheit selbst', nämlich derjenigen Lehre und Zucht die er für die allein wahre hält, die persönliche Versicherung hinzu, dass der Schreiber den Empfohlenen kennt: sie wird unterstützt durch einen energischen Appell an die Freundschaft des Adressaten, der weiss dass das Zeugniss des Schreibers 'wahr' ist; der eigenthümliche Begriff 'Wahrheit', der diese im kirchlichen Parteileben entstandenen Actenstücke charakterisirt, spielt auch hier hinein. Hier, im Brief, ist die Formel lebendig, concret, actuell; dort, am Schluss des Evangeliums, ist sie gezwungen. Denn *οἴδαμεν* ist unklar, und die polemische Pointe des Satzes ergiebt sich nicht von selbst, sondern muss durch Combination gefunden werden, alles Symptome der Entlehnung. Nun ist aber der dritte Johannesbrief ein Privatbrief, der allgemein bekannt erst dadurch wurde, dass er den Namen des Absenders verlor und dem Apostel zugeschrieben wurde. Eine Entlehnung aus ihm ist nicht etwa ein Citat einer allgemein zugänglichen Schrift, sie ist sogar ein kaum zu erklärendes Factum, wenn man nicht annimmt dass der Fortsetzer des Evangeliums und derjenige der den zweiten und dritten Brief zu Johannesbriefen machte, ein und dieselbe Person sind. Dem Fortsetzer, der an eine baldige Parusie glaubte, war ein kirchliches Actenstück wichtig, das diejenigen als Irrlehrer brandmarkte, welche die Wiederkehr Christi im Fleisch leugneten. Nimmt man das an, so erhält man den stringenten Beweis dass die beiden Briefe, die, wie ich ausdrücklich hervorhebe, mit dem ersten Brief nichts zu thun haben, in Kleinasien geschrieben sind. Denn so wenig der Evangelist selbst ein Kleinasiate gewesen sein kann, so sicher war es sein Fortsetzer, ja ich möchte gradezu behaupten dass er ein Ephesier war.

Er hat Erfolg gehabt, die Fortsetzung ist sehr bald anerkannt, auch im Westen. Nur eins musste sie sich gefallen lassen: die ephesische Legende, die

---

1) Ueber die äussere Beglaubigung vgl. Gwynn, Hermathena 8, 368 ff.

dem Apostel als Ersatz für das Martyrium eine besondere Gunst des Herrn, die das Abscheiden überdauernde Erwartung der Parusie, zuerkannte, wurde durch die Interpolation von Vs. 23, den schon Tertullian [de anima 50] kennt, entwerthet. Um so höher stieg der römische Rival, dem der Herr befohlen hatte 'weide meine Schafe'. Die Briefe brauchten längere Zeit um durchzudringen, doch sind sie schon Origenes bekannt.

Es hat dem Verständniss des Evangeliums nicht genützt, dass man versucht hat mit Hülfe der ganz oder teilweise in Geschichte umgesetzten kleinasiatischen Legende in seine Geheimnisse einzudringen. Sie werden auch durch diese Untersuchung nicht aufgeklärt; aber der lästige Nebel jener Legende ist beseitigt, der den allein möglichen Weg immer wieder verdunkelte. Wer zu dem Evangelisten selbst vordringt und ihn fragt wess Geistes Kind er gewesen, was er gewollt und was er verworfen, dem wird er Rede stehn und Antwort geben.

ABHANDLUNGEN

DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.

PHILOLOG.-HIST. KL. NEUE FOLGE.

I. Band, No. 1. **Kehr, P.**, *Ueber eine römische Papyrusurkunde im Staatsarchiv zu Marburg.* Mit drei Facsimile auf zwei Tafeln. 4. (28 S.) 1896. 3 M.

I. Band, No. 2. **Meyer, Wilhelm** (aus Speyer), *Ueber Lauterbachs und Aurifabers Sammlungen der Tischreden Luthers.* 4. (43 S.) 1896. 3 M.

I. Band, No. 3. **Bonwetsch, N.**, *Das slavische Henochbuch.* 4. (57 S.) 1896. 4 M.

I. Band, No. 4. **Wellhausen, J.**, *Der arabische Josippus.* 4. (50 S.) 1897. 3 M. 50 Pf.

I. Band, No. 5. **Hultsch, Fr.**, *Poseidonios über die Größe und Entfernung der Sonne.* 4. (48 S.) 1897. 3 M.

I. Band, No. 6. **Meyer, Wilhelm**, (aus Speyer), *Die Buchstabenverbindungen der sogenannten gothischen Schrift.* Mit 5 Tafeln. 4. (124 S.) 1897. 9 M. 50 Pf.

I. Band, No. 7. **Leo, Fr.**, *Die plautinischen Cantica und die hellenistische Lyrik.* 4. (114 S.) 1897. 7 M. 50 Pf.

I. Band, No. 8. *Asadī's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs* nach der einzigen vatikanischen Handschrift herausgegeben von Paul Horn. 4. (37 u. 133 S.) 1897. 18 M.

II. Band, No. 1. **Wellmann, M.**, *Krateuas.* Mit 2 Tafeln. 4. (32 S.) 1897. 3 M.

II. Band, No. 2. *Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach* herausgegeben von **Rudolf Smend.** 4. (34 S.) 1897. 3 M. 50 Pf.

II. Band, No. 3. **Schulten, Adolf**, *Die Lex Manciana,* eine afrikanische Domänenordnung. 4. (51 S.) 1897. 3 M. 50 Pf.

II. Band, No. 4. **Kaibel, Georg**, *Die Prolegomena ΠΕΡΙ ΚΩΜΩΙΔΙΑΣ.* 4. (70 S.) 1898. 4 M. 50 Pf.

II. Band, No. 5. **Bechtel, Fr.**, *Die einstämmigen männlichen Personennamen des Griechischen,* die aus Spitznamen hervorgegangen sind. 4. (85 S.) 1898. 5 M. 50 Pf.

II. Band, No. 6. **Meyer, Wilhelm** (aus Speyer), *Die Spaltung des Patriarchats Aquileja.* 4. (37 S.) 1898. 2 M. 50 Pf.

II. Band, No. 7. **Schulten, Adolf**, *Die römische Flurteilung und ihre Reste.* Mit 5 Figuren im Text und 7 Karten. 4. (38 S.) 1898. 5 M.

II. Band, Nr. 8. **Roethe, Gustav**, *Die Reimvorreden des Sachsenspiegels.* 4. (110 S.) 1899. 8 M.

III. Band, Nr. 1. *Die charakteristischen Unterschiede der Brüder van Eyck* von **Otto Seek.** 4. (77. S.) 1899. 5. M.

III. Band, Nr. 2. **Marquardt, J.**, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i.* Mit historisch kritischem Kommentar und topographischen Excursen. 4. (358 S.) 1901. 30 M.

III. Band, No. 3. **Achelis, H.**, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert.* 4. (VIII u. 247 S.) 1900. 16 M.

IV. Band, No. 1. **Tüselmann, Otto**, *Die Paraphrase des Euteknios zu Oppians Kynegetika.* 4. (43 S.) 1900. 4 M.

IV. Band, No. 2. **Schulten, Adolf**, *Die Mosaikkarte von Madaba* und ihr Verhältnis zu den ältesten Karten und Beschreibungen des heiligen Landes. Mit 3 Kartenbildern u. 1. Figurentafel. 4. (121 S.) 1900. 10 M.

IV. Band, No. 3. **Wilamowitz-Moellendorff, U. v.**, *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker.* 4. (121 S.) 1900. 8 M.

IV. Band, No. 4. **Rahlfs, Alfred**, *Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters.* Mit drei Lichtdrucktafeln. 4. (154 S.) 1901. 11 M.

IV. Band, No. 5. **Meyer, Wilhelm** (aus Speyer), *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus.* 4. (140 S.) 1901. 9 M.

IV. Band, No. 6. **Lüders, Heinrich**, *Über die Grantharecension des Mahābhārata.* (Epische Studien I). 4. (91 S.) 1901. 6 M.

V. Band, No. 1. **Roethe, Gustav**, *Brentanos ‚Ponce de Leon',* eine Saecularstudie. 4. (100 S.) 1901. 6 M. 50 Pf.

V. Band, No. 2. **Wellhausen, J.**, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam.* 4. (99 S.) 1901. 6 M. 50 Pf.

V. Bd. No. 3. *Neuarabische Volkspoesie* gesammelt und übersetzt von **Enno Littmann.** 4. (159 S.) 1901. 12 M.

V. Bd. No. 4. **Pischel, R.**, *Materialien zur Kenntnis des Apabhraṁśa.* Ein Nachtrag zur Grammatik der Prākrit-Sprachen. 4. (86 S.) 1902. 6 M.

V. Bd. No. 5. **Schulze, Wilhelm**, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen.* 1. Hälfte.

V. Bd. No. 6. **Schulze, Wilhelm**, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen.* 2. Hälfte. Im Druck.

VI. Bd. No. 1. **Kraus, Carl**, *Metrische Untersuchungen über Reinbots Georg.* Mit zwei Excursen. 4. (225 S.) 1902. 16 M.

VI. Bd. No. 2. **Meyer, Wilhelm** (aus Speyer), *Henricus Stephanus über die Regii Typi Graeci.* Mit 2 Tafeln. 4. (32 S.) 1902. 3 M.

VI. Bd. No. 3. **Möller, Hermann**, *Ein hochdeutsches und zwei niederdeutsche Lieder von 1563—1565 aus dem siebenjährigen nordischen Kriege.* Mit einem Anhang: *Deutsche Lieder aus der Grafenfehde.* 4. (67 S.) 1902. 5 M.

VI. Bd. No. 4. **Pietschmann, R.**, Pietro Sarmientos Geschichte des Inkareiches. Im Druck.

VII. Bd. No. 1. **Bonwetsch, N.**, Die Theologie des Methodius von Olympus. 1903. 12 M.

VII. Bd. No. 2. **Wilmanns, W.**, Der Untergang der Nibelunge in alter Sage und Dichtung. 1903. 3 M.

VII. Bd. No. 3. **Höhlbaum, K.**, *Der Kurverein von Rense i. J. 1338.* 1903. 5 M. 50 Pf.

VII. Bd. No. 4. **Flemming, J.**, und **Lietzmann, H.**, *Apollinaristische Schriften.* Im Druck.

VII. Bd. No. 5. **Schwartz, E.**, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei.*

MATH.-PHYSIKAL. KL. NEUE FOLGE.

I. Band, No. 1. **Koenen, A. v.**, *Ueber Fossilien der Unteren Kreide am Ufer des Mungo in Kamerun.* Mit 4 Tafeln. 4. (48 S.) 1897. 5 M.

Nachtrag dazu. 4 (S. 49—65 mit Tafeln V—VII.) 1898. 3 M.

I. Band, No. 2. **Brendel, Martin**, *Theorie der kleinen Planeten.* Erster Teil. 4. (171 S.) 1898. 16 M.

I. Band, No. 3. **Schur, W.**, *Ableitung relativer Oerter des Mondes gegen die Sonne aus heliometrischen Messungen von Sehnenlängen ausgeführt auf der Sternwarte zu Göttingen während der partiellen Sonnenfinsternisse von 1890 Juni 16/17 (Beobachter: Schur, Ambronn und Hayn) und von 1891 Juni 6 (Beobachter: Schur).* Mit 3 Plänen der Sternwarte nebst Verzeichniss der grösseren Instrumente. 4. (26 S.) 1898. 3 M.

I. Band, No. 4. **Schur, W.**, *Vermessung der beiden Sternhaufen h und χ Persei mit dem sechszölligen Heliometer der Sternwarte in Göttingen verbunden mit einer Uebersicht aller bis zum Jahre 1900 ausgeführten Instrumentaluntersuchungen.* Mit einer Sternkarte. 4. (88 S.) 1900. 9 M.

II. Bd. No. 1. **Wiechert, E.**, *Theorie der automatischen Seismographen.* 4. (128 S.) 1903. 8 M.

II. Bd. No. 2. **Kramer, Julius**, *Theorie der kleinen Planeten. Die Planeten vom Hecuba-Typus.* 4. (153 S.) 1902. 15 M.

II. Bd. No. 3. **Furtwängler, Ph.**, *Ueber das Reciprocitätsgesetz der l^{ten} Potenzreste in algebraischen Zahlkörpern, wenn l eine ungerade Primzahl bedeutet.* 4. (82 S.) 1902. 6 M.

II. Bd. No. 4. **Prasad, G.**, *Constitution of Matter and Analytical Theories of Heat.* 4. (68 S.) 1903. 6 M.

Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner), Göttingen.

7

BOSTON PUBLIC LIBRARY
3 9999 06561 597 1

B. P. L. Bindery,
MAR 6 1906